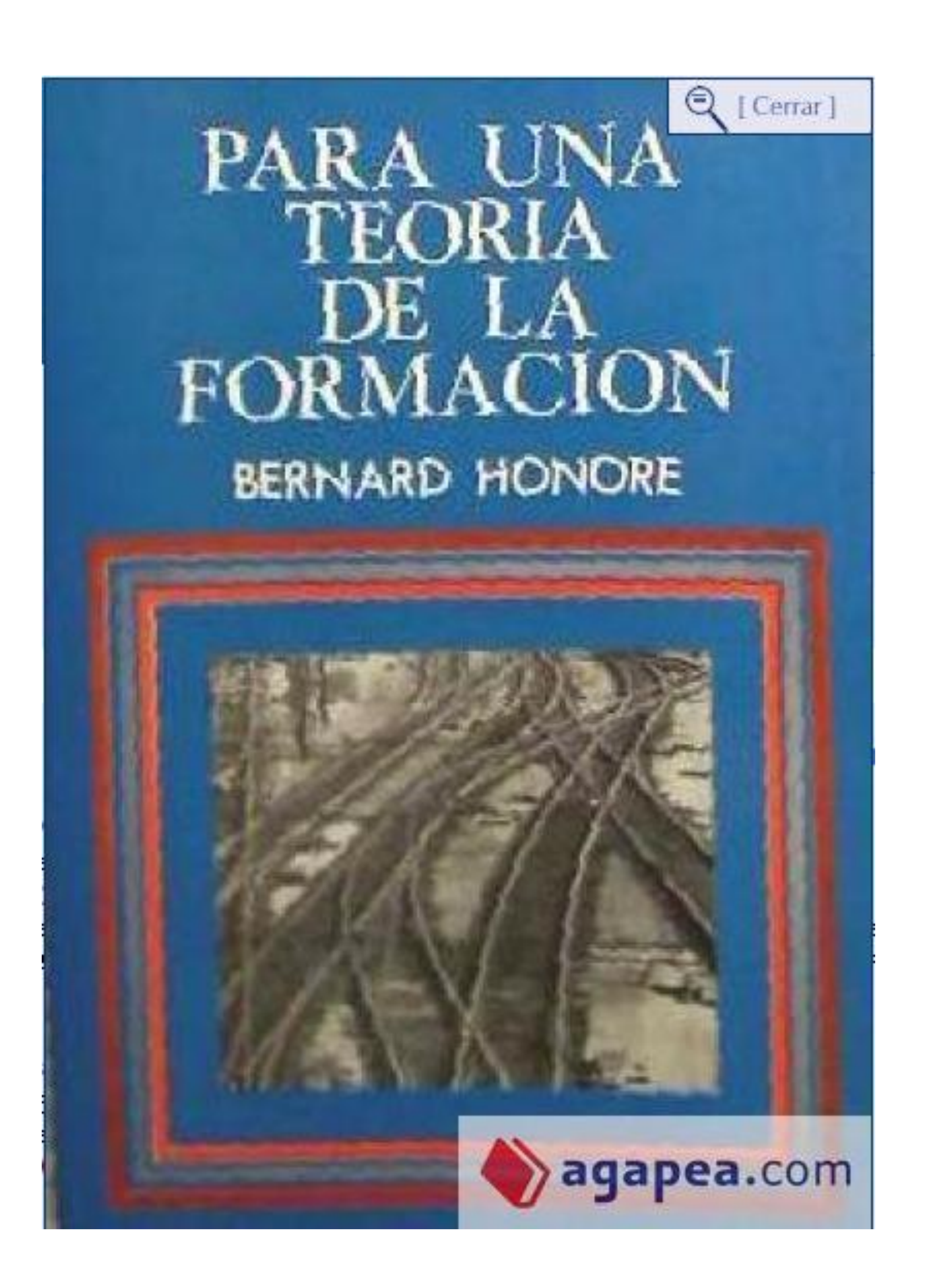

[Cerrar]
PARA UNA
TEORIA
DE LA
FORMACION
BERNARD HONORE
agapea.com

BERNARD HONORÉ

INVESTIGADOR EN EL INSTITUTO DE FORMACIÓN Y DE ESTUDIOS PSICOSOCIOLÓGICOS y PEDAGÓGICOS DE PARÍS

.

PARA UNA TEORÍA DE LA FORMACIÓN

DINÁMICA DE LA FORMATIVIDAD

NARCEA, S. A. DE EDICIONES

M A D R I D

Título original: *Pour une théorie de la formation*

Traducción de Ma. TERESA PALACIOS
Depósito legal: M. 39.117.-1980
ISBN: 84-277-0434-8

Printed in Spain. Impreso en España
ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. 7 - MADRID-3

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

En escritos precedentes hemos comenzado –partiendo ya de una larga experiencia en formación psicosocial- a precisar algunas reflexiones a propósito del desarrollo de lo que hoy día se llama formación permanente. Estos escritos han sido publicados en obras colectivas que reúnen las observaciones, reflexiones y proposiciones de diversos «prácticos de la formación» que han ejercido su actividad en la misma institución desde hace más de diez años[1]. Algunas de estas obras forman parte de otras colecciones dedicadas a la formación, y de revistas especializadas preparadas por equipos de formadores.

Con la formación se ha abierto, pues, un nuevo campo de publicaciones, de aparición relativamente reciente, que expresa una preocupación cada vez mayor por dar a conocer la descripción de las prácticas, la elaboración de métodos de proposiciones teóricas, a veces de resultados, en un campo de actividad que sin duda ha estado demasiado tiempo basado sobre el empirismo. Son textos que indican que ha nacido una corriente de reflexión sobre la formación. Es de desear que esta corriente marche y crezca. Esto sería el signo más característico de la existencia de la formación como nuevo «campo» en la aproximación a los problemas humanos. Esto también indicaría que la formación es por sí misma formadora, al engendrar sus propias superaciones.

A la profusión de iniciativas y de experiencias, favorecida por disposiciones legislativas que apuntan al desarrollo de la formación, se añade, pues, una afloración de textos expresivos de la reflexión individual y a veces colectiva sobre prácticas todavía insuficientemente fundadas o que buscan arraigarse en terrenos vecinos al de la formación. Esta reflexión es indispensable. Su profundización y la confrontación de sus resultados son urgentes. En efecto, una rápida panorámica sobre el terreno de la formación suscita inquietud, por la constatación de una invasión de su campo por prácticas que se denominan formación para mejor entregarse al consumo, colocándose en un «mercado» de la formación.

Pero ¿qué es la formación? La pregunta queda abierta. Cada uno tiene su idea, o su idea «en curso de formación».

Sin embargo la formación está en acto, queda pensarla. La formación está por conocer. Es haciendo de ella un objeto del pensamiento científico como podremos encontrar sus fundamentos y de esta forma asegurar las condiciones favorables para su porvenir. Es también ese nuevo conocimiento el que contribuirá quizás al progreso de las ciencias llamadas humanas.

El porvenir de la formación, es el porvenir de un campo de acción y de investigación concerniente al porvenir del Hombre.

Ésta es nuestra tesis. Es lo que queremos tratar de demostrar a partir de nuestra experiencia. Pertenece hoy día al que actúa en el campo de la formación, luchar contra las presiones que tienden a reducirla a algunas técnicas fácilmente asimilables y

---

[1] I.F.E.P.P.: “Formation”, núm. 2, 1974; núm. 3, 1975. Institut de Formation et d’Etudes Psychosociologiques et Pedagogiques.

consumibles de manipulación, de facilitación, de iniciación, de idoctrinamiento u ocio, y contribuir, por su conocimiento, a su reconocimiento.

Sólo una incansable reflexión permitirá a la formación, después de un primer desarrollo prometedor, no caer en la vulgaridad. Ahora bien, muchos indicios hacen pensar que la caída ya ha comenzado. Por consiguiente, es conveniente no bloquearse en prácticas que corren el riesgo de ser repetitivas, y consagrar el tiempo y los esfuerzos suficientes a la acentuación de la corriente de investigación de la que comenzamos a tener algunas manifestaciones.

En 1973, después de quince años de práctica de formación en el marco de las profesiones sociales y educativas, con todo lo que tal actividad representa de trabajo de elaboración de métodos, de discusiones críticas, de tentativas de evaluación de las necesidades y de los efectos, hemos tratado de precisar nuestro punto de vista sobre lo que debería ser una política y un estudio de la formación[2].

Sin duda, todavía más preocupado por la acción que por la teoría, nuestro primer objetivo ha sido enunciar ciertas condiciones indispensables para asegurar a la formación un desarrollo en el que la profundidad, el arraigo, no cederían en nada a la extensión en la superficie y a la dispersión.

Esas condiciones son las siguientes:

1. Superación de la separación entre la formación personal y la formación profesional.
2. Alternancia de tiempo de formación profesional y de tiempo de formación interpersonal
3. Alternancia de tiempo de formación en la institución y de tiempo de formación fuera de la institución (se trata de la institución donde habitualmente se ejerce una actividad profesional).
4. La formación debe ser por todas partes instituyente de formación y realmente continua.
5. Una política de formación debe ser una política de intervención.

También nos ha parecido necesario, en una primera publicación, indicar las principales cuestiones de orden metodológico que emergen de nuestras prácticas y de nuestras discusiones:

- cuestiones concernientes a las relaciones entre la experiencia de formación en las situaciones llamadas de formación, y la experiencia formativa en las condiciones cotidianas de vida,

- cuestiones planteadas por la puesta en evidencia de las potencialidades creadoras,
- cuestiones planteadas por la investigación en el terreno de la formación,
- cuestiones sobre las diferencias y sobre las relaciones entre formación, orientación, ayuda y terapia.

[2] Honoré, B.: *Quelle formation? Réflexions pour contribuir á fonder une politique et une étude de la formation, en* “Formation”, núm. 1 Payot, París, 1974.

Por último, hemos planteado la formación como objeto de estudio, para salir de los límites que impone el uso, a menudo inadecuado, de los conceptos, de las teorías pertenecientes a campos de acción vecinos, tales como la acción social, la enseñanza, la terapia o incluso *el management.* De esta forma hemos propuesto reagrupar trabajos concernientes al fenómeno de la formación en un nuevo terreno titulado «Formática» y definir, primeramente el concepto de «formatividad».

Se trata de un programa de acción y de un programa de estudio que se deriva de una puesta a punto provisional sobre una reflexión a profundizar. La decisión de «poner en forma» era concomitante a la intuición de conceptos y de conceptos en gestación en el crisol de la acción.

Todo quedaba por pensar, punto por punto, y en el conjunto, formulando la hipótesis sin miedo ni ilusión excesiva de que el esclarecimiento reflexivo mantenido por el surgimiento de la imaginación obligaría a sobrepasar las primeras proposiciones, y por consiguiente llevaría consigo la renovación de la acción.

El primer problema que hemos querido abordar ha sido el del exceso de separación entre formación profesional y formación personal[3]. Es todavía esto lo que parece hoy día dominar a todos los demás. Es importante reconocer, en la práctica de la formación, la realidad y las dificultades de la separación entre profesión y persona, explorar esta separación, comprender su sentido y buscar de qué manera puede ser superada. Hemos emprendido esta exploración considerando que la problemática «formación profesional y/o personal» se inscribe en la más fundamental de las relaciones entre formación, trabajo y persona.

Basándonos sobre la experiencia de actividades de formación, de las cuales algunas son llamadas profesionales y otras personales, y sobre la experiencia de actividades profesionales que tienen por objeto una acción con relación a la persona (profesiones de enseñanza, de ayuda, de psicoterapia), hemos podido profundizar una comprensión del proceso de cambio, en lo que nosotros hemos llamado la interexperiencia. Será preciso completar este trabajo basándolo sobre la exploración de la experiencia de las actividades no profesionales (vida familiar, vida de la pareja, relaciones interpersonales, vida de ocio, de compromiso social) para verificar también la hipótesis de que un proceso de cambio es posible, y puede ser revelador de potencialidades formadoras de esas actividades, lo cual no siempre es evidente.

Esta reflexión sobre el cambio en la experiencia relacional (interexperiencia) ha puesto ya sobre el camino de una comprensión de un proceso formativo, desprendiendo de él sus principales caracteres existenciales: de la miseria a la felicidad, -de la separación a la diferencia-, del inacabamiento a la realización, -de la angustia a la esperanza.

En el campo de la interexperiencia donde nosotros hemos practicado la formación, hemos sido entrenados (podríamos decir formados) en la reflexión filosófica. Y es una filosofía de la existencia que, a nuestra interrogación sobre la experiencia del cambio ha respondido con las nociones de incompleto y de finitud para caracterizar lo vivido de un recorrido, donde la felicidad y la esperanza están en el horizonte de la carencia y de la angustia.

[3] Honoré, B. *"Formation professionnelle et /ou personnelle dans les activités d'aide et d'education. L'interexperience de changement,* en "Formation", núm. 3, Payot, París, 1975.

El cambio necesario experimentado en la interexperiencia de las situaciones relacionales (especialmente situaciones llamadas educativas o de ayuda) puede ser comprendido de dos maneras inseparables. Una de ellas se caracteriza por el espacio vivido, donde se vive la experiencia de lo incompleto, y nos compromete activamente en una búsqueda del objeto y de los demás, empujándonos a transformar la separación insensata en diferenciación significativa y personalizante. La otra caracteriza el tiempo vivid, donde la experiencia de la finitud nos lleva con la misma fuerza a la búsqueda de lo posible, fuera de los límites de lo ya conocido y ya terminado, en la imaginación y la definición de un proyecto, y en una tentativa de realización creadora.

En el mismo movimiento reflexivo, hemos podido mostrar que la dinámica de la experiencia del cambio podía ser comprendida como una doble transformación de la pareja deseo-placer en pareja angustia-esperanza. Esta transformación, que puede ser considerada como fuente de la creatividad, constituye un aspecto importante del proceso formativo. Corresponde a una transformación energética.

En la experiencia de formación, el cambio humano se nos muestra como relacional y «finalizado».

Centrando nuestra atención sobre la cuestión de las significaciones de la formación (porque es éste el sentido de la pregunta sobre las relaciones entre lo que hoy se llama formación personal y formación profesional), no es sorprendente que sea en la corriente existencial donde hayamos encontrado los conceptos que permiten, expresar nuestros puntos de vista.

Pero puede igualmente hacerse la proposición inversa. Se considerará entonces que un interés particular llevado al pensamiento de las filosofías existenciales ha entrenado nuestras mentes para captar desde el principio en todo la cuestión de la intencionalidad. Nos importa, en efecto, descubrir todos los elementos que favorecen la comprensión del movimiento por el cual el hombre está en el mundo, tiene un punto de vista sobre el mundo, elabora un «proyecto» y se «compromete».

Tenemos una intención al practicar la formación, y también una intención al hacer de ella un objeto de estudio. Lo que descubrimos está de alguna forma inscrito en nuestro proyecto, y es que la formación se relaciona con el aspecto teleológico de la existencia.

Ahora bien, nos parece claro hoy día que la cuestión de fondo, a un segundo plano, de todas nuestras preocupaciones relativas a la formación, tanto desde el punto de vista de la acción como del pensamiento, es la búsqueda de una concepción del hombre basada sobre el conocimiento. Así se impone de la reflexión filosófica.

La reflexión filosófica invita a la investigación, al descubrimiento, a la revelación de lo desconocido. Surge cuando llega la duda sobre el valor de las costumbres y de las concepciones adquiridas y tradicionales. Fecunda el pensamiento e incita al conocimiento. Indica, en efecto, el camino de un pensamiento científico donde lo imaginario tiene su puesto. Se trata de una reflexión filosófica y no de una referencia filosófica que sirve, por el contrario, de marco para la repetición y el inmovilismo tal como ha demostrado G. Bachelard con tanto vigor[4].

[4] Bachelard, G.: *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, Madrid, 1997.

Encontrar el camino del conocimiento en lo que concierne a la formación nos lleva a la contradicción epistemológica subrayada por Monod[5], cuando advierte que la objetividad, postulado fundamental del pensamiento científico, nos obliga a «reconocer el carácter teleonómico de los seres vivientes, a admitir que en sus estructuras y logros, ellos realizan y persiguen un proyecto.»

Esta contradicción que es para Monod el problema central de la biología, viene a ser, según nosotros, el objeto mismo de una ciencia de la formación.

De esta forma, nuestro propósito es el de explorar lo que nosotros llamamos el campo de la formatividad, es decir el conjunto de los hechos concernientes a la formación concebida como el aspecto humano del fenómeno evolutivo.

Para tal exploración construiremos de manera provisional, un bosquejo teórico, cuyas bases se desprenden de las relaciones establecidas entre los conceptos de relación y de cambio, y los conceptos de espacio-tiempo, por una parte, -y entre los conceptos de significación y de intención y los de organización y de energía, por otra-.

Esta teoría nos conducirá a ver en la formación un doble proceso de diferenciación-integración de toda forma en una forma nueva, y de transformación de la energía física en vital, en psíquica, en intencional.

No es suficiente para comprender los problemas que encontramos en la formación, reemplazar un concepto por otro, es preciso encontrar su articulación, afianzada por los hechos, en el marco de una teoría que tenga la misión, según la expresión de L. de Broglie[6], «de hacer una clasificación y una síntesis de las observaciones, de presentar un cuadro racional que permita no solamente interpretar lo que es conocido, sino también en la medida de lo posible, prever lo que todavía es desconocido». Lo que todavía es desconocido, es nuestra relación con lo desconocido y la manera en que esa relación afianza nuestro proyecto. Nosotros consideramos que una teoría de la formatividad es una teoría de la creación y de la elaboración de un proyecto.

Era importante indicar las raíces filosóficas de nuestra trayectoria. Las encontraremos en el curso de nuestros razonamientos, incluso cuando nuestra perspectiva sea una tentativa de conceptualización y de teorización en un espíritu de racionalidad científica. Una de nuestras conclusiones será poner en evidencia la necesidad urgente de «relativizar» la aproximación filosófica y la aproximación científica en las ciencias humanas.

Nos es preciso superar «...entre la antropología filosófica y la antropología científica, una escisión tanto más paradójica cuanto que la historia de las ideas nos certifica de manera irrefutable su fecundación recíproca en los momentos privilegiados del descubrimiento[7]. Desde un punto de vista todavía más general, nos es preciso, según Bachelard, no disociar la Filosofía y la Ciencia, lo concreto y lo abstracto, el Ser y el Pensamiento, el sujeto y el objeto, sino reunirlos, buscar el fundamento del uno en el otro.

Una investigación teórica sobre el fenómeno formación es un camino de primera calidad para contribuir a esta superación. Así, más allá del interés de una aproximación teórica al conocimiento de la formación, y a las consecuencias prácticas que

---

[5] Monod, J.; *El azar y la necesidad*, Barral, Barcelona, 1977
[6] Brogue, L. de: *Continuidad y Discontinuidad en Física Moderna*, Espasa, Madrid.
[7] Kaufman, D.: *L'experience émotionnelle de l'espace*, Vrin, París, 1965

eventualmente puedan deducirse de ella, vemos en el presente ensayo una contribución a la corriente de investigación epistemológica donde encontraremos promotores tales- -

como Bachelard y Canguilhem. Estos dos nombres nos indican otro empalme (pensemos en el empalme epistemológico deseado por E, Morin[8]), otro rasgo de unión que hay que ver en su significación diferenciante-integrante (para una *Gestalt* nueva) y que no separa en elementos extraños: el que hay que establecer entre ciencias físicas, ciencias biológicas *y* ciencias humanas. Evocando a M. Foucault, como ha hecho D. Lecourt en su crítica de la epistemología[9], se puede pensar en la desaparición del Hombre «como una cara pintada en la arena de la playa». Imagen inductiva o acompañada de angustia, pero también de esperanza por las posibilidades que abre de otra cara, de otra forma de nosotros mismos, no separada de la naturaleza y de las cosas, y que expresaría un discurso todavía desconocido en un lenguaje renovado.

Tal podría ser en sentido general la formación, ese paso para el hombre, de lo absoluto y de lo cerrado donde se muere, a lo relativo y abierto donde se recrea, en una experiencia donde la angustia engendra la esperanza, mientras que en el horizonte se descubre la infinita profundidad de los posibles.

El hombre formado por la angustia, nos dice Kierkegaard, lo es por lo posible y solamente el que forma lo posible lo es por su infinidad[10].

En la primera parte, titulada «Problemas», resumimos los principales aspectos de la problemática de la formación, tal y corno nosotros la desprendemos de una reflexión sobre nuestra experiencia. Uno de los capítulos está consagrado al problema particular y fundamental de las relaciones entre la experiencia y el conocimiento a propósito de la formación.

La segunda parte constituye el bosquejo teórico según el cual nosotros consideramos la formación como una función que se ejerce según un proceso de diferenciación-integración y de activación significativa. Estas nociones se derivan de las relaciones entre los nuevos conocimientos que aportan las ciencias biológicas y las recientes orientaciones teóricas de las ciencias humanas.

En la tercera parte, tratamos de definir el campo de la formatividad como el de la mirada y la acción sobre la evolución. Hay un capítulo dedicado a las principales características de la actividad formativa. Como corolario, resumimos algunas proposiciones sobre las condiciones favorables al desarrollo de esta actividad formativa.

[8] Morin, E.: *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, Cairos, Barcelona, 1978.
[9] Lecourt, D.: *Para una crítica de la epistemología*, Siglo XXI, Madrid, 1977.
[10] Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia,* Espasa Calpe, Madrid, 1976.

1

PROBLEMAS

I. PARA UNA PROBLEMÁTICA DE LA FORMACIÓN

La problemática es el conjunto de los problemas planteados por una ciencia. Es importante que el carácter todavía virtual de una ciencia de la formación no sea un obstáculo para nombrarla. De este modo nosotros la designamos por el vocablo «formática».

La palabra formación, tal y como se emplea hoy día, se refiere principalmente a actividades. Su número va creciendo, especialmente desde que la formación constituye el objeto de textos legislativos cuya finalidad es favorecer su desarrollo, pero cuyas condiciones de aplicación dejan ver con claridad que limitan su significación prospectiva, encerrando su ejercicio en las instituciones ya existentes.

Estas actividades de formación tienen, pues, una significación social y política muy importante.

En su extensión y en su diversificación, más o menos categorizadas, las actividades de formación son ahora objeto de toda una organización en el plano profesional e institucional. Paralelamente, dan lugar de una manera más o menos reducida, a algunos trabajos para la elaboración de métodos y técnicas, pero éstos son todavía insuficientes y al parecer están limitados por las condiciones en las que son practicados. En cuanto a la investigación teórica, no ha hecho más que iniciarse y utiliza muy frecuentemente teorizaciones prestadas de otros campos de actividad. La misma observación puede aplicarse a una reflexión profunda sobre la ética de la formación.

Hay que desconfiar en la actualidad de una definición única de la formación (existen «definiciones»), tanto en lo que se refiere a los objetivos como en lo concerniente a los formadores. Una definición es un punto de llegada, no de partida, a menos que se definan los límites de un campo de investigación. Esto es lo que haremos aquí.

Es preciso definir un campo: el conjunto de actividades del que se dice que es formación. Es demasiado pronto para pretender de entrada poner en este campo un juez, o experto, encargado de apreciar si lo que hacemos es realmente formación. Esto supondría que tuviésemos de la formación un conocimiento científico, o que todo el mundo estuviera de acuerdo sobre su definición. Sin embargo, es fuerte la tentación de excluir de ese campo las actividades que no nos gustan, que nos molestan por diversas razones, lo que marcaría una opción por una verdad implícita. Esta tentación constituye una dificultad tanto mayor si vemos la palabra «formación» utilizada para actividades cuyo resultado –y a veces su mismo objetivo- parece ser la dependencia individual de un sistema de pensamiento o de una institución. De hecho, el objetivo de las actividades llamadas de formación raramente es preciso, y el resultado siempre insuficientemente estudiado. Nada permite todavía decir claramente lo que es o no es la formación; a lo sumo se pueden expresar a veces ciertas dudas, y también deseos que, reconozcámoslo, indican siempre una intención y una opción.

¿Se trata entonces de un cajón de sastre de prácticas heteróclitas, desecho de lo que no se puede clasificar en otra parte, y donde se podría reconocer sub-prácticas de terrenos de actividades donde las condiciones de aprobación son (y a veces burocráticamente) altamente selectivas?

¿O incluso se trata de la nueva designación dc actividades practicadas desde hace mucho tiempo, en el marco amplio y más o menos extensible de la educación? ¿Es una cuestión de moda?

Quizás se trate de un conjunto de actividades-coartada, puestas en práctica en lugar de otra cosa; la formación ¿será una contracorriente para evitar, canalizándola, otra utilización de la creatividad humana? La hipótesis no puede ser eliminada.

Pero todas estas cuestiones no deben descorazonarnos en nuestra empresa de definir el campo de la formática.

Se trata de reflexionar sobre un conjunto de prácticas que expresan la actividad de un número continuamente creciente de personas, actividad cuya duración nos parece suficiente para considerar que no es efímera. Es preciso, pues, conseguir los medios para tal reflexión, es decir un conjunto conceptual coherente.

Cualquiera que sea hoy su definición, nosotros formulamos la hipótesis de que la formación concierne al porvenir del hombre de manera mucho más profunda, más radical (¡la raíz del futuro!), más esencial que cualquier otro campo de acción del que hasta ahora se haya podido hacer la experiencia. Una hipótesis así merece, por un tiempo, una ciencia nueva. Justifica un desafío.

El riesgo es despreciable. La eventualidad más desfavorable es la de una formación que no sería más que un artefacto, un fallo o una banalización, de actividades cuyo estudio ha podido justificar, en las ciencias humanas, verdaderas «disciplinas». Es, pues, importante que nos demos cuenta sin más retraso. Es verosímil que esta tentativa fuera de los dominios reconocidos sea para éstos beneficiosa, forzando algo sus fronteras y suscitando su apertura.

En el caso más favorable, donde la razón vendría a establecer que una ciencia de la formación es necesaria, que tiene, de derecho (si no de deber), un lugar en el concierto de las ciencias, ¡imaginemos la renovación de interés y de entusiasmo por todas actividades que ahora es tan difícil definir! Aportando una piedra a las fundaciones del campo científico y práctico que concierne al devenir, el estudio y la práctica de la formación contribuirían a franquear un «paso» importante en la conquista del espacio-tiempo humano, y a recuperar el retraso sufrido por las ciencias humanas con relación a las recientes evoluciones de las ciencias físicas y biológicas.

Pero dejemos para otro momento el placer de los sueños. Que sea suficiente tener por viable la persecución de una práctica, y el compromiso en una investigación teórica que tenga esta práctica por objeto. Por sí solo el inventario de los problemas planteados por la formación puede ahora ser objeto de considerables trabajos. En lo que hoy día no es más que un bosquejo, nos limitaremos a dibujar algunos grandes trazos de un capítulo que merece desarrollos más amplios y, sin ninguna duda, nuevas subdivisiones.

Entre los principales problemas aparecidos en el reciente desarrollo de la formación distinguimos los que conciernen a la manera de situar la formación, y los que plantea su práctica.

Para situar la formación, son descritos:

- los problemas concernientes al lenguaje de la formación, la designación de las actividades que se relacionan con ella;

- la problemática histórica: cómo la formación aparece y se desarrolla;

- lo que podría llamarse una problemática diferencial: los problemas planteados por la superposición o confusión de las prácticas de formación con otras prácticas tales como la psicoterapia, la enseñanza, la orientación, la dirección.

En cuanto a los problemas que surgen en la práctica, daremos una particular importancia:

- a las cuestiones planteadas por el «sentido» que toma la formación para las personas que la viven;

- a los problemas relacionales y situacionales, es decir, los que surgen cuando se considera la formación en relación con todos los elementos que forman la unidad de la experiencia: la familia, la profesión, la ciudad (A. Lhotellier)[11];

- por último, a la problemática del cambio que nos parece ser el que «une» todos los aspectos de la formación

Problemas de situación

La designación de la formación

Si la forma es un concepto muy en uso en el lenguaje filosófico, la formación no solamente no ha sido objeto de una reflexión muy desarrollada, sino que apenas es reconocida, si se juzga por su ausencia en el diccionario de la lengua filosófica de Foulquié y Saint-Jean, donde no es citada mas que como derivado de «formar», que aplicado al hombre significaría «desarrollar las capacidades naturales, hacer capaz de alguna función determinada, o generalmente realizar su finalidad de hombre».

Hoy día, sin definición, la palabra «formación» es cada vez más utilizada para designar estados, funciones, situaciones, prácticas. En sí mismo, el brote de esta palabra representa un fenómeno que queda por comprender. Remitimos al análisis de R. Dufour y N. Dufour-Gompers, que, negándose a todo razonamiento analógico, aportan una preciosa contribución a la comprensión del fenómeno, por la aproximación de la «formación» del interior, al formular la hipótesis de una relación de adecuación entre todo lo que cubre hoy día el vocablo[12].

Formación designa principalmente prácticas. Pero esas prácticas son igualmente nombradas con otros términos tales como perfeccionamiento, reciclaje, educación permanente, aprendizaje..., ¿Se trata de aspectos diferentes de un mismo fenómeno? ¿Tenemos la posibilidad de «entendernos» claramente cuando utilizamos una u otra de esas apelaciones? No es cierto.

Es frecuente que se hable globalmente de «la formación» en el transcurso de una actividad o refiriéndose a ella, la institución que la organiza, la presenta asociándole otra palabra; todo ocurre como si la formación no tuviese existencia más que con relación a un contenido. Formación profesional. Formación en matemática moderna. Formación en pedagogía. Formación psicosociológica. Formación para la entrevista,

---

[11] Lhotellier, A.: *La formation en question,* en «Formation», núm. 1, 1974.

[12] Dufour, R. y Dufour-Gumpers, N.: *Formation et langage,* en «Formation», núm. 2, 1974, pág. 73.

para el consejo, para el mando... También es cuestión de formación en organización, en previsión.

Siempre se trata de la formación para algo.

Institucionalmente todo ocurre como si la formación tuviese miedo de lo desconocido. Hasta los que presienten que la formación es algo que puede liberarse de los contenidos, añaden otra palabra... a menudo hablan de formación personal.

Pero limitémonos a constatar, invitando a la observación y a la descripción del fenómeno, sin prisas por dar una explicación.

Un vocablo emerge, tiende a imponerse, cubriendo otros vocablos, de los que no se puede, sin embargo, separarse, ni todavía diferenciarse claramente. ¿Indica lo que tienen en común toda clase de prácticas de influencia, de comunicación, o de transmisión? ¿Designa un punto de convergencia de todas esas prácticas, cuando constatar que ellas evolucionan?

Éstas son dos interpretaciones que hay que considerar en complementariedad, pero que, para su comprensión, pueden también poner en marcha dos orientaciones muy diferentes –la una estática, atomística, separante; la otra dinámica, dialéctica, funcional.

Se nos plantea un problema del mismo orden, cuando constatamos que «formación» designa algo que se «tiene», algo adquirido, algo de valor para el que dispone de ello. Algunos llaman formación a un recorrido que han seguido, a un conjunto de ejercicios que han efectuado, más generalmente a una experiencia adquirida (incluso ocurre que algunos dicen haber «sufrido» una formación).

La formación está, pues, colocada bajo el signo de la exterioridad. Se conquista, se aprende, se compra, también se da o se vende. Esta concepción está tan extendida hoy día, que no se duda en hablar del «mercado» de la formación. Existe una publicidad de la formación. Se organizan exposiciones sobre formación. En todo caso, se trata de formación «para» o «en» algo, generalmente del orden de la formación profesional.

Sin embargo, ahora se habla de formación de formadores. Se trata de una formación para la formación, corrientemente para adultos, y muy a menudo profesional. En ese caso, el contenido no está precisado. Es la formación en sí misma. Una metodología de la formación en general, es por consiguiente reconocida.

La formación es mucho más raramente considerada desde el punto de vista del sujeto, de la interioridad, como una dimensión característica de la persona. La formación, dice Lhotellier[13] «es la capacidad de transformar en experiencia significativa los acontecimientos cotidianos generalmente sufridos, en el horizonte de un proyecto personal y colectivo». En ese caso, no es algo que se posee, sino una actitud, o una función que se cultiva, y puede eventualmente desarrollarse.

En un sentido análogo, la formación puede ser concebida como una actividad por la cual se busca, con el otro, las condiciones para que un saber recibido del exterior, luego interiorizado, pueda ser superado y exteriorizado dc nuevo, bajo una nueva forma, enriquecido, con significado en una nueva actividad.

Uno se imagina ampliamente, que, en la práctica, la formación toma aspectos muy diferentes, según que sea considerada desde el punto de vista del objeto (exterioridad) o desde el punto de vista del sujeto (interioridad), o incluso desde el punto de vista de la relación sujeto-objeto.

[13] Lhotellier, A.: *Ob. Cit.*, pág. 77.

Indiquemos a este respecto desde el punto de vista de D. Cooper: «Por formación se entiende la emergencia de un cierto tipo de persona que condensa fragmentos particulares, es decir la superación de la contradicción sujeto-objeto, en la medida en que la persona y solamente ella sintetiza estas dos entidades, utiliza activamente los momentos pasivos de su experiencia y observa pasivamente su actividad y la de los demás, hasta el período en que la observación llega a ser ella misma acto, y así sucesivamente» [14].

El hecho de que «formación» sea también un concepto utilizado en biología, en psicología, en lingüística y en sociología viene a ampliar el problema. Designa los procesos madurativos de los organismos y su realización. Los morfemas son los elementos formadores de una palabra. También se habla de la formación de la sociedad, especialmente en el sentido en que se produce a sí misma (Touraine)[15].

En psicoanálisis, donde la referencia a los textos freudianos es casi la regla, la palabra alemana *Bildung* designa una elaboración psíquica, generalmente sintomática, y el proceso de esta elaboración.

Por consiguiente, surge un primer problema al nivel del lenguaje. ¿De qué se habla cuando se trata de la formación? Es vano intentar resolver ese problema limitando el campo a un plan o a una definición. Es en el esclarecimiento de la experiencia de cada uno, cuando es una cuestión de formación para él, donde surgirán nuevas formulaciones capaces de esclarecer lo que puede haber de relaciones entre las diversas prácticas y pensamientos.

La aproximación interdisciplinar permitirá dar una significación a la formación, por la puesta en evidencia de un fenómeno evolutivo, cuyo conocimiento deberá algo a cada una de las ciencias que utiliza ese término, y servirá quizá de elemento de unión entre estas ciencias.

Problemática histórica

En las ciencias de la vida, el interés por la formación no es nuevo, pero el concepto mismo ha sido durante mucho tiempo utilizado «en segundo lugar» (después de los conceptos de evolución, de madurez, de mutación, de asociación, de transformación), para hablar de un aspecto de un proceso, pero no como concepto de base de un enfoque teórico. Son los psicólogos del niño (Wallon, Piaget) quienes han dado a la formación el peso de un concepto científico de la evolución.

En el orden de las actividades, asistiremos a la eclosión relativamente repentina de la formación como fenómeno social, ¿De dónde viene esta necesidad lo suficientemente reconocida como para adoptar un carácter institucional e inscribirse en la ley? Las raíces son múltiples y contradictorias en algunos aspectos. Hay cuatro zonas de emergencia que nos parece importante describir y profundizar por la significación que dan a las diversas prácticas.

a) Primero el reconocimiento de la formación como derecho del hombre.

La noción de formación continua se ha impuesto en el transcurso de la evolución de las ideas sociales, como se han impuesto las nociones de enseñanza, de seguridad

[14] Cooper, D.: *La muerte de la familia,* Ariel, Barcelona,1978

[15] Touraine, A.: *Production de la société,* Seuil, París,1973

social, de vacaciones pagadas. Las luchas sindicales han desempeñado un papel esencial en el reconocimiento del derecho a la promoción, a la cultura, a la formación. El valor principal de esta fuente es el de traducir una necesidad del hombre, en la sociedad en la que hoy día vive. ¿Se trata de una necesidad nueva, característica de la épica de nuestro mundo occidental? ¿O bien de una necesidad esencial, no satisfecha o satisfecha diferentemente hasta esta reciente toma en consideración? La respuesta es tanto menos amplia cuanto que entre las nociones de promoción, de cultura, dc educación permanente, de formación, existen importantes diferencias, de las que solamente unas pocas han sido evocadas precedentemente.

b) La formación parece imponerse como condición del desarrollo económico y social.

La rápida evolución de las técnicas en todos los terrenos (producción, comunicación, organización, administración) plantea importantes problemas de adaptación, no solamente profesional, sino social. Los aprendizajes iniciales no son ya válidos después de algunos años. Se descubre que es igual de importante aprender a aprender que aprender los contenidos. De ahí, el desarrollo de los reciclajes, de los perfeccionamientos, de las actualizaciones de conocimientos, de las readaptaciones.

Es esta raíz de la formación la que hoy día tiende a imponer su marca: la formación llamada profesional continua parece a menudo dominar todo el campo de la formación. Se trata de la marca «socio-económica» donde la economía toma la delantera a lo social.

Por sus orígenes, la formación, en la práctica, es inevitablemente objeto de un debate que implica los diversos componentes sociales.

Las dos fuentes, la una social, sindical; la otra económica, ¿han traído consigo, como parece ser hoy día, dos concepciones opuestas de la formación? Por una parte, aquella cuyos contenidos y métodos consistirían en una aportación de conocimientos, y en técnicas directamente relacionadas con las categorías dc trabajo y sus imperativos de rendimiento. Por otra parte, la promoción y la educación, que beneficiarían al individuo en todos los campos de actividad, puesto que su objetivo sería un progreso hacia una mayor igualdad de oportunidades para cada uno, y el desarrollo de la autonomía individual frente al entorno económico.

L. Maisons, en un estudio sobre las incidencias de una formación psicosociológica de los trabajadores sociales y enseñantes, ha descrito la problemática de la separación entre efectos personales y efectos profesionales de la formación, viendo en ella la expresión dcl debate abierto sobre la formación profesional y / o la educación permanente[16].

Plantear esta cuestión, es poner en evidencia, en la problemática histórica, la significación política de la formación. La formación aparece como la expresión de conflictos sobre la concepción de las relaciones entre el trabajo, la persona y la organización social.

c) La formación dimana de la experiencia de formación en sí misma, y de la experiencia de todas las actividades de carácter relacional.

[16] Maisons, L.: *Incidences personnelles et professionnelles d'une formation psychosocioloogique de travalleurs sociaux et d'enseignmants,* en «Formation», núm. 3, 1975

Existe un efecto de amplificación a partir del momento en que comienzan a desarrollarse las prácticas de formación. La experiencia de formación revela una necesidad de formación para sí mismo y para el entorno. Parece haber en la actividad formativa un auto-desarrollo. Veremos que este efecto encuentra sus límites en las barreras sociales (si la necesidad de formación se ha desarrollado rápidamente entre los cuadros, no ocurre lo mismo para los obreros y los empleados).

Pero la formación aparece también como una actividad límite para prácticas tales como la acción social, la enseñanza, la psicoterapia. Estudiando la evolución de esos tres campos profesionales donde existe influencia interpersonal, intercambio relacional, hemos demostrado su intersección en una zona común (zona tangencial o punto de convergencia), donde precisamente situamos la formación. No es sin duda por azar por lo que numerosos trabajadores sociales, enseñantes, educadores, psicólogos, consagran una parte de su vida profesional a actividades llamadas de formación.

Es también un producto de los cambios en las prácticas de dirección de personal. No olvidemos que numerosas prácticas de formación psicosociológica provienen de problemas ante los cuales se han encontrado dirigentes (militares o civiles) para mejorar el rendimiento de un equipo, de un servicio y alcanzar más fácilmente algunos objetivos. Lo que nosotros llamamos con bastante rapidez formación en relaciones humanas, es una formación en parte nacida de la necesidad de resolver los conflictos en el seno de los grupos y de las instituciones para mejorar su funcionamiento.

d) La formación es un campo de estudios y de aplicaciones para las ciencias humanas.

Las ciencias del hombre (psicoanálisis, psicología experimental, psicología genética, psicosociología, etnología y ecología...) renuevan las concepciones sobre el hecho evolutivo, sobre las relaciones interpersonales, sobre la vida de los grupos y de las colectividades. Han encontrado durante un tiempo, en la formación un terreno de aplicación tanto más acogedor cuanto que todavía no estaba estructurado y que favorecía por ello todas las experiencias y todas las no-ortodoxias.

Las ciencias humanas dan a la formación bases teóricas prestadas, lo cual es muy ambiguo. Por una parte, se trata de fuentes fecundantes preciosas para enriquecer un campo nuevo, pero, en cambio, se produce una invasión bastante anárquica, que impide a menudo la elaboración de conceptos, de teorías, de métodos particulares para la formación.

En los hechos, lo que hemos llamado zonas de emergencia se corresponden evidentemente, y se dibujan otras formas donde se plantearán otros problemas.

Problemática diferencial

Es, por otra parte, en esas zonas de intersección donde aparecen las contradicciones más ricas, y donde se plantean los problemas más difíciles, pero también más decisivos, para la comprensión del fenómeno.

Sectores de actividades tales como la acción social, la enseñanza, la educación, la terapia son campos de observación y de aplicación para las ciencias humanas. La evolución de los unos, entraña la de los otros. A menudo, al mezclarse se superponen, dejando aparecer similitudes y contradicciones.

Cuando constatamos que la formación proviene, en algunos aspectos, de la evolución de las actividades de ayuda y de educación, vemos muy bien los problemas que plantea la definición de los límites. ¿Quién hace qué? y ¿cuáles son los objetivos?

Ya no es raro, en servicios profesionales, que se reproche a la formación hacer olvidar los objetivos para los cuales un servicio o una profesión existe. No solamente la formación vuelve a plantear lo que está ya empleado, sino que tiende a sustituirlo. Quizá sea ésta una de las razones por las que numerosos organismos crean sus propios servicios de formación, y evitan dejar a «sus agentes» seguir cursos exteriores. Pero el problema inverso se plantea frecuentemente al cubrir con la palabra formación actividades que, de hecho, son de otra naturaleza, bien que se trate de la enseñanza en su forma más didáctica, o de psicoterapia (generalmente de grupo), o de orientación (directiva o no). Lo que más entorpece en esta especie de intrigas es autorizar a hacer cualquier cosa, y utilizar la formación para empaquetar todos los subproductos inaceptables en otra parte, bien porque son realmente mediocres, bien porque pasan mejor, bien porque sus realizadores no han llegado a obtener un «nivel de calidad».

Considerando que la formación proviene también de una evolución de las prácticas de dirección, el problema de los límites plantea igualmente sobre dos vertientes. La sustitución de la formación por la dirección desemboca a menudo en el refuerzo de la dirección en el sentido de una mayor autoridad (lo cual no siempre es deseado). Llamar formación a lo que no es más que una forma disimulada de dirección es denunciado como manipulación.

La formación puede, pues, ser tanto el terreno de las vulgaridades, de las distorsiones, de las decadencias, de las confusiones para los campos de actividad que han favorecido su nacimiento, como su superación. Si existe una solución a este problema, está a nivel del límite del punto de inflexión en el que nace la formación.

Este límite queda por precisar, por elucidar para dar «forma» a la formación, tratando de evitar la deformación de otros campos de prácticas. Crear un límite, una envoltura, no quiere decir definirla. El límite puede ser variable y la forma cambiante..., pero es preciso que el límite exista en cuanto tal, y no puede existir más que si la formación tiene sus estructuras: estructura de lenguaje, estructura de pensamiento, conceptos y teorías.

La formación no puede continuar bebiendo exclusivamente de las mismas fuentes teóricas que la educación, el aprendizaje, la orientación, la ayuda o la terapia. El momento es difícil, porque las mismas ciencias humanas están en la incertidumbre de sus definiciones, de sus métodos y de sus límites. Nos encontramos en un período de crisis donde todos los sistemas cerrados se han puesto en cuestión. Una amplia corriente unitaria sacude conceptos y teorías que han hecho de las ciencias físicas, de las ciencias biológicas, de las ciencias del hombre, «naturalezas» absolutamente diferentes, y por consiguiente separadas. Hemos llegado a los intersistemas y a las teorías llamadas transdisciplinares.

Afirmar que a un fenómeno nuevo le es precisa una nueva ciencia, ya no es suficiente. Es preciso una ciencia nueva que se integre con las ciencias antiguas, en la investigación fundamental inter-ciencias. Se trata de una ciencia abierta que se afirma no en la separación, sino en la diferencia. Nociones sobre las cuales ya volveremos.

Problemas de la práctica

El problema del sentido personal de la formación

En los tiempos y lugares en los que uno «se forma», la separación de lo cotidiano es, en general la ocasión de una reflexión sobre «la vida».

Cualquiera que sean el marco institucional de formación, el contenido propuesto (o impuesto), el método utilizado, basta con que la situación «autorice» la mirada sobre la experiencia vivida (sin por otra parte renunciar al objeto, al contenido) para que se plantee la problemática existencial personal. Esta problemática está ahí, siempre presente, en espera de revelarse. Está dispuesta a dominar la situación al menor signo. No es posible ignorarla.

¿Qué hacer entonces? ¿Aceptar su realidad y su emergencia? ¿Oponerse a ella de manera más o menos abierta? ¿O incluso tratar de disolverla con sutileza, reduciéndola a algún sistema interpretativo generalmente unidimensional? No hay una solución preparada para esto.

Suele ser difícil comprender el «sentido» de la expresión de cada uno y la importancia del potencial personal que revela. Esto supone que todos los que están implicados en la misma práctica se sitúen al mismo nivel de «presencia» y de compromiso en la reflexión sobre las cuestiones vitales. Esto supone que se abandona el temor a la invasión de lo «personal» en detrimento del trabajo a realizar, de lo que debe ser aprendido. Esto supone también que se pueda distinguir lo que aquí llamamos problemática existencial personal, de lo que corrientemente es designado por «problemas personales».

En lo que cada uno está llevado a expresar sobre su vida personal, la tentación de oír una petición de ayuda, de consejo o de apoyo psicoterapéutico es grande. Quizá eso es lo que a veces conviene, pero parece ser que la expresión, favorecida a menudo por las prácticas de formación, se sitúa en otro plano distinto al del problema a resolver, del síntoma; ella es indicativa de una dimensión personal, que espera ser puesta en evidencia, ser llamada y ser reconocida en sus posibilidades de proyecto, de intención.

La práctica de la formación ofrece, efectivamente, momentos privilegiados para expresar la «falta de vida» como preocupación más profunda, como interés, como motor de la experiencia formativa, incluso cuando ésta se encuentra provocada por una cuestión de orden técnico y profesional. Esta falla en la existencia, inquietud y llamada, se manifiesta de dos maneras. La profunda necesidad del encuentro, la búsqueda de una solución a la soledad. La también profunda necesidad de decir, de expresar, de realizar algo personal, algo que se inscribe en el eje de un proyecto.

Nos parece que la formación revela una búsqueda de felicidad, en el sentido en que Ricoeur la sitúa dialécticamente en un conflicto con la carencia, la miseria, la falibilidad[17].

Cuando se expresa e1 problema esencial del hombre, la posibilidad de un proyecto, vemos todavía con demasiada frecuencia un problema a resolver en términos de ajuste, de adaptación.

La formación como fuente de personalización, por consiguiente fuente de proyectos, apenas ha comenzado a existir.

[17] Ricoeur, P.: *Finitud y culpabilidad,* Taurus, Madrid, 1969.

Hay cursos que están dedicados a la vida personal. A menudo son esperados y vividos como posibilidades de cura, fuera de lo cotidiano, cuyas condiciones son vividas como alienantes.

Quedan por encontrar métodos de formación que no separen la problemática de la dinámica personal, y todos los demás elementos, especialmente los que contienen a las relaciones sociales e institucionales, el trabajo, la cultura.

La problemática relacional

¿Podemos hablar de una formación que no sea practicada en el campo de la interexperiencia? Con esta pregunta, expresamos una duda sobre la existencia de una formación fuera de cualquier relación con el otro. Incluso la autoformación por el estudio y la reflexión solitarias, es un aspecto de una confrontación de la experiencia personal con fragmentos de experiencias de los demás. Esos fragmentos son inscritos en la memoria y enriquecen la meditación. Sobre todo están inscritos en todos los objetos culturales de nuestro entorno y en las obras de las que nos rodeamos. Están en la experiencia, histórico-social (Leontiev)[18].

Es la interexperiencia del entorno humano lo que constituye el suelo, el centro de gravedad de la formación, cualquiera que sea su «forma». Esta aserción es ahora y en todas partes reconocida como válida, para que el método de formación más extendido sea el trabajo en grupo.

Pero no todo está solucionado porque nos agrupemos, en toda circunstancia de formación, dando a los trabajos propuestos un tinte más o menos acentuado de psicosociología. Todo comienza con problemas de reconocimiento recíproco de poder, de influencia, de autoridad.

Reconocer la relación y tenerla en cuenta en la formación, es principalmente volver a preguntarse sobre la pareja formado-formador, a menudo vivida según la imagen de la pareja tradicional maestro-alumno basada sobre una autoridad de derecho y sobre un saber capitalizable.

Ahora bien, hoy día la relación maestro-alumno, enseñante-enseñado, está siendo reconsiderada. La práctica del enseñante en otros tiempos parecía claramente definida, los roles de maestro y de alumno no presentaban ninguna ambigüedad; encontraban su definición en una cierta concepción del saber y de la autoridad.

En el momento en que se desarrolla la formación, la experiencia de los enseñantes es particularmente importante, porque ellos descubren el significado «formativo» de sus prácticas. Todo lo que expresan en la mayoría de las situaciones en las que tienen la posibilidad de reflexionar sobre lo que hacen (coloquios, reuniones sindicales, grupos de investigación pedagógica, cursos diversos), indica un profundo malestar. Los contenidos y las formas de la enseñanza, se han vuelto a cuestionar, así como las instituciones, sin que por otra parte emerjan posibilidades reales de renovación.

Tanto para el maestro como para el alumno, el saber y ya no está considerado como (algo que se pueda capitalizar por secciones y por niveles, como algo que se puede dar o imponer. El saber se convierte en obra para enriquecer su propia

[18]Leontiev, A.: *Le développment du psychisme*, Ed. Soc., París, 1976.

comprensión, en una relación en la que está repartido entre el enseñante y el enseñado. La relación con el saber llega a ser más importante que el saber mismo. El trabajo del maestro y del alumno llega a ser un entrenamiento en esa relación al saber. Se trata menos de aprender matemáticas que de entrenarse en la matematización. Ciertamente, hay que conocer conceptos pero cultivar la conceptualización se convierte en lo más importante. 26

El rol del maestro se encuentra, pues, modificado. ¿Qué llega a ser en esas condiciones su autoridad en otro tiempo fundada en el saber? Su sentido prevalece mucho más hoy día en la aptitud para hacer al otro «autor» de su propio progreso.

Lo que es vivido en la relación enseñante-enseñado es un caso particular de la relación formador-formado.

Se trata de cultivar «juntos» todas las posibilidades de adquisición y de expresión de «compartir» la obra cultural en un esfuerzo común de comprensión, de significación, de renovación, a veces de creación.

De este modo la formación comienza a ser considerada como coformación.

Pero para los individuos, como para las instituciones, esto supone un cambio con relación a lo que se ha vivido anteriormente. Las estructuras en las cuales todavía se practica la enseñanza, y también la formación de los adultos (estructuras individuales y colectivas), se prestan mal a cambios de concepción.

También hay que repensar y reformar todo el entorno educativo para que la formación pueda fundarse sobre relación, y no sobre *status*. No solamente se trata de la forma y el equipamiento de la clase o de las salas de trabajo, sino del conjunto del establecimiento, en el interior y en el exterior, es decir su puesto y su función en la ciudad (cf. las experiencias de los establecimientos integrados).

Son las actitudes, e1 modo de pensar del formador los que deben ser diferentes para dar de él una imagen distinta de la del maestro sabio distribuidor, especialista, juez y referencia. Este cambio no puede hacerse más que por su propia formación en un campo de interexperiencia donde se puede descubrir que la relación formado-formador tiene un dinamismo tal que los dos miembros son a la vez formador y formado, responsables uno y otro, de lo que ellos hacen de su encuentro.

La problemática relacional de la formación es la del espacio personal y del espacio socializado.

La problemática situacional e institucional

Ciertamente, a la formación y a todo lo que se relaciona con ella le sería preciso un marco «apropiado». El espacio educativo no es por consiguiente el marco más o menos funcional en el cual se desarrolla la actividad pedagógica, sino el material al cual las actividades educativas dan una forma o una estructura. En ese caso, lo que es formativo, es menos el espacio que su apropiación (Le Boterf)[19].

Sin embargo, incluso en las mejores condiciones, siempre habrá que plantearse la cuestión de las relaciones de la formación con todas las demás actividades, y con las instituciones en las que se desarrollan. Todos los elementos interactúan unos sobre

[19] Le Boterf, G.: *Formation et prevision*, E.S.F., París, 1975.

otros. Para una persona, un cambio, cualquiera que sea su naturaleza, tiene consecuencias en la vida profesional y en la vida familiar. Las relaciones más o menos equilibradas en una experiencia afectiva y social, pueden ser suficientemente planteadas para acarrear modificaciones y rupturas.

Ya hemos insistido sobre la importancia de las relaciones entre experiencia de formación y experiencia de la vida cotidiana[20]. A menudo surgen nuevas dificultades en la búsqueda de nuevas formas de comunicación. Así, la formación tiene en sí como consecuencia una nueva separación entre la categoría de los «formados» y la de los «no formados».

En los lugares de trabajo se debe tener en cuenta esa clase de problemas al establecer los planes dc formación. Particularmente, conviene evitar los conflictos entre los que participan en acciones de formación y sus cuadros, cuando éstos no participan. En la familia, son ahora numerosos los casos de rupturas facilitadas, cuando no provocadas, por las importantes divergencias que han podido nacer a raíz de las actividades de formación de uno de los componentes de la pareja.

El estudio de las relaciones entre la formación y el medio de vida es indispensable. Y no es una solución válida la de encerrar la formación en un marco institucional (las formaciones en el seno de los servicios y de las empresas) para poder controlar más cómodamente los incidentes. Hay que hacer una unión entre lo profesional y lo no profesional, entre lo institucional y lo interinstitucional para que, por medio de significaciones nuevas, las contradicciones y los conflictos sean fuente de renovación a nivel de las estructuras, y no de bloqueo, de división o de condensaciones rígidas y defensivas. Esta unión puede hacerse por los mismos individuos. Son ellos los que hacen la unidad de la experiencia de la realidad cotidiana.

Sería preciso en cierto modo integrar la formación en la vida. No es fácil porque actualmente se oscila entre dos tendencias que son dos escollos por el carácter extremo, frecuentemente exclusivo, de las soluciones que proponen. Por una parte la formación e instituciones especializadas, libres de ataduras (se cree) con las estructuras del momento, «separando» de este modo lugares de formación y medio dc vida. Por otra parte, la formación en el seno de lo que está instituido, en la profesión, en los sindicatos, en las asociaciones familiares u otras, reforzando de esta forma lo que ya estaba estructurado (Guigou demuestra que quizá no hay gran diferencia entre las dos opciones, señalando la homología frecuente que existe de todas formas entre las estructuras de los organismos de formación y las de los organismos de empleo)[21].

Al convertirse en una actividad profesional, la formación ¿no corre el riesgo de constituirse ella misma en actividad especializada, separada de otras actividades? ¿Que orientación retener? ¿Una formación independiente que elabora sus propias estructuras o una formación integrada en toda praxis, o las dos? ¿Cuál es la «forma» de institución que permite el desarrollo de la formación?

Aún queda un problema difícil. Hoy día la diversidad de las fórmulas puede ser una protección contra las soluciones apresuradas. La cuestión de la institucionalización de la formación está evidentemente ligada a la de los objetivos y a la de los métodos. Nos parece que la investigación debe orientarse actualmente sobre las condiciones de realización de una formación que pueda ser «instituyente» de formación, es decir que

---

[20] Honoré, B.: *Ob. cit.*
[21] Guigou, J.: *Critique des systemes de formation*, Anthropos, París, 1972.

permita los cambios de estructuras, convirtiendo a éstas en portadoras de formación. Debemos estar a la búsqueda de una institucionalización «abierta» para todo lo que ya está instituido. [28]

Pero ¿se pueden considerar todas las actividades profesionales, sociales, familiares, culturales como formativas? En último extremo, la formación sería ambiente. Hay que plantearse de nuevo la cuestión: ¿de que formación se trata? Porque el medio de vida no es, en cierto modo, condicionante, en el sentido en que él refuerza lo que está instituido, trata de dominar, de hacer rígida la «forma» adquirida, forma que puede ser considerada como categoría alienante.

A la idea de co-formación viene a añadirse la idea de co-organización de las condiciones de vida. De esta forma nos aproximamos al difícil problema de las relaciones entre formación y política. No se puede evitar. Una actividad de formación que acepta tomar en consideración la problemática situacional e institucional tiene una significación política; concierne a la organización de la vida colectiva.

Una política de formación es una política de intervención (lo cual viene en los intervalos, para soldar o para desunir, siempre para provocar algo a nivel de lo que está «ligado» o de lo que está por «ligar»).

Es el proyecto que está en cuestión, por consiguiente, la esperanza de un cambio en la historia social.

Problemáticas del cambio

Llegamos, pues, a lo que aquí será el problema fundamental de la formación, el que reúne a todos los demás, el problema del cambio.

¿Cómo podemos establecer y descubrir la posibilidad de superación de lo que ya está formado? El lenguaje, el conocimiento, los mitos, por consiguiente las actitudes intelectuales, afectivas, corporales, también las estructuras sociales y las reglas institucionales. ¿Descondicionamiento personal o cambio de las condiciones sociales? ¿Están separados esos dos aspectos?

a) ¿La formación es un proceso de cambio continuo o discontinuo?

Formulamos la hipótesis de que toda experiencia de crisis, de ruptura con las condiciones habituales conocidas, tiene un significado de formación. La crisis no es más que un momento, suscita la renovación, la creación, pero sus efectos se amortiguan en seguida y debe ser re1anzada, conservada, en nuevas rupturas, nuevas crisis, que, en cierto modo, deben ser diferentes de las precedentes, con el riesgo de volverse una nueva forma de costumbre.

Otro aspecto del problema: la ruptura debe tocar ciertos planos con exclusión de los demás, con el fin de no provocar tal sumersión emocional (y a veces una subversión social), lo definido, lo impuesto. El momento de crisis está caracterizado por una agitación energética importante. ¿Cómo puede ser utilizada la energía en expresiones y realizaciones nuevas?

Otros pensarán que no hay necesidad de ruptura para suscitar un cambio. Siendo considerado el cambio en la continuidad, la formación no podría hacerse en una

sucesión de instantes (veremos más adelante la importancia del problema suscitado por Bachelard, en su crítica del sentido de la duración y de la continuidad según Bergson).

¿Podemos ahí incluso, entrever los dos aspectos en su significación dialéctica? La formación continua sería una continuidad de discontinuo. Sería en el encadenamiento y la superposición de las curvas de desarrollo de cada instante «crítico», para planos de existencia diferentes como habría que ver la continuidad concreta de todo proceso de formación (veremos que esta concepción es la que ha desarrollado J. Dublineau en una investigación de renovación metodológica de la biotipología). 29

b) ¿Permanencia o *cambio?*

Continuidad o discontinuidad, la problemática del cambio no se resume en esta alternativa. Es preciso, en efecto, interrogarse sobre la realidad de este cambio. Se trata de la permanencia o del cambio en los asuntos humanos. P. Watzalwick, J. Weakland y R. Fisch[22] recientemente han abordado el problema dc manera muy juiciosa describiendo sus aspectos concretos y un punto de vista teórico interesante. Basándose sobre la teoría matemática de los grupos (Galois), y sobre la teoría de los tipos lógicos (Whitehead y Russell), ellos distinguen dos tipos de cambio. Uno de ellos ocupa un lugar en el interior de un sistema dado que, permanece sin cambar, el otro modifica el sistema en sí mismo, y es un cambio de cambio. De esta forma reconocemos que ciertos cambios concurren a confirmar una permanencia. Tal es el cambio que provoca la especialización.

¿A qué clase de cambio contribuye o se refiere la formación? ¿Permite establecer una relación entre los dos?

c) ¿Creación o *resistencia al deterioro*?

Otra cuestión a propósito del cambio en la formación: se trata de una búsqueda de posibilidades de creación, de superación de lo conocido, de innovación, ¿se trata de una resistencia a lo que los economistas llaman la obsolescencia (es decir un desuso, un envejecimiento más rápido que el deterioro físico, que afecta los bienes durables en razón de la aparición de otros bienes, de otros equipamientos, más logrados en el plano técnico?).

P. Besnard[23] indica que esta obsolescencia puede también afectar a los conocimientos, las actitudes, las competencias, muestra los diferentes factores que la determinan y revela la significación de todo lo que se practica bajo los vocablos de reciclaje y de actualización. Por otra parte, concluye planteando la ideología de la obsolescencia. Fundar una política de la formación sobre la afirmación de la obsolescencia y sobre la resistencia a ese fenómeno tiene ciertamente consecuencias económicas indiscutibles. Pero también se puede considerar que es la obsolescencia la que funda la innovación. «La formación permanente está implicada en esta pareja y se espera que ella la cimente».

---

[22] Watzaliwick, P.; Weakland, J.Fisch

[23] Besnard, P.: *La educación permanente,* Oikos-Tau, Barcelona, 1978.

d) ¿Lucha contra la banalización de lo cotidiano?

Cuando nos aparece la formación en sus relaciones con la resistencia al cambio, es conveniente también darle como sentido la lucha contra la banalización en lo cotidiano. También hay que tomar lo cotidiano en el sentido que Heidegger le da, el sentido del «sé», de lo inauténtico, por la práctica del discurso cotidiano en la existencia en común. Cuanto más se complejifica la vida en común en técnicas y organizaciones, más tiende el pensamiento cotidiano a empobrecerse en el consumo de esquemas simples, de *préts á porter*, donde el sentido de la existencia se ha perdido de vista. Se trata a menudo, demuestra Heidegger, de asimilar apariencias, de desarrollar una curiosidad superficial, de querer lo nuevo por lo nuevo, a fin de colmar el vacío de las conquistas obtenidas por adquisiciones nuevas más superficiales a medida que son más numerosas[24].

Hay una forma de existencia cotidiana que está colocada bajo el signo de la decadencia, y que Heidegger califica de «estar en decadencia» *(das Verfallen).* «Se trata de un proceso progresivo de desarraigo y de alejamiento de sí… A cada paso se acrecienta el riesgo de que nos demos cuenta de nuestro propio vacío, y ese peligro no podrá superarse más que por un paso más en el camino de la distracción» (A. Waehlens)[25].

Hay pérdida de las posibilidades personales en beneficio de la imitación, de la moda, de la veleidad, de la decisión «como curioso y como autómata».

¿La formación puede ser considerada como resistencia a tal proceso? Pero ¿no se ve en la práctica que se produce lo contrario, y que la formación está basada a veces en el desarrollo de ese proceso de existencia cotidiano «fuera de sí mismo» en una exterioridad cada vez más completa?

Describir una problemática, incluso confrontando sus observaciones con las que actúan en el mismo campo de actividad, es inevitablemente transformar una realidad por la mirada que da su propia experiencia. Cuando se trata de la formación, esta aserción cobra un relieve particular.

La manera de plantear los problemas ya es una indicación sobre los medios y los resultados de una teorización que tiende a comprenderlos.

También estimamos necesario, antes de entresacar las principales cuestiones e hipótesis que retendremos para fundar una ref1exión teórica, reservar un capítulo al problema epistemológico de las relaciones entre la experiencia y el conocimiento, a propósito de la formación.

[24] Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, f.c.e., México, 1951.
[25] Waehlens, A.: *La philosophie de Martin Heidegger*, Nauwelaerts, Lovaina, 1971.

2. DE LA EXPERIENCIA DE LA FORMACIÓN A SU CONOCIMIENTO

Interés de una aproximación científica a la formación

Si consideramos con G. Bachelard que el espíritu científico está caracterizado por un compromiso racionalista, por un esfuerzo de construcción cuando surge un nuevo conocimiento con relación al conocimiento común sacado del empirismo, ¿Puede aclararnos en la comprensión de nuestros actos llamados de formación, o de la formación considerada como fenómeno?

Esta cuestión está ligada a la que nos ha planteado la definición de la formación, *y* a la que ahora nos plantea la aproximación científica a los fenómenos humanos.

Hemos dado en el capítulo precedente nuestro punto de vista sobre la primera cuestión. Existe hoy día, con la formación, un campo de prácticas relativamente nuevas, que es importante estudiar, incluso a riesgo de descubrir su carácter artificial y provisional, porque ellas nos parecen muy características del fenómeno humano.

Y haciendo la hipótesis de que la formación puede ser abordada científicamente, por consiguiente ser objeto de un conjunto de conocimientos organizados metódicamente, no es ceder a una tendencia cientista, esperar poder aplicarle los métodos de las ciencias físicas y matemáticas. ¿Sería conveniente situar la formática en las ciencias humanas puesto que tendría por objeto ciertos comportamientos y ciertas obras del hombre individual y colectivo? No es tan sencillo, en una época en que, la «posibilidad» de las ciencias humanas es puesta en duda, al mismo tiempo que la naturaleza humana está considerada como un espejismo.

Lo que convierte en posibles a las ciencias humanas, señala M. Foucault, es una cierta situación de cercanía con relación a la biología, a la economía, a la filología. La dificultad viene cuando éstas no tratan más que de lo representable, las ciencias del hombre tratan como su objeto, su condición de posibilidad[26].

¿Cómo escaparía a esta dificultad el estudio de la formación? ¿El pensamiento científico no está ligado a la formación en una relación de condición necesaria? Resultado de una formación, ella también tiene como resultado algo que es del orden de la formación. Se puede entonces considerar que el conocimiento de la formación es un conocimiento concerniente también a la ciencia. El estudio de la formación tiene una significación epistemológica.

La noción de obstáculo epistemológico descrita por Bachelard, cobra aquí una importancia excepcional. «Puede ser estudiada en el desarrollo histórico del pensamiento científico y en la práctica de la educación»[27].

Se trata del obstáculo que constituye el conocimiento adquirido por el ejercicio del pensamiento científico. El conocimiento adquirido de naturaleza empírica o de

---

[26] Foucault, M.: *Las palabras y las cosas,* Magisterio español, Madrid, 1977.
[27] *Ibid.*

naturaleza realmente científica es necesariamente inferior, con relación a un conocimiento a adquirir, producto del seguimiento de una trayectoria científica: El movimiento científico es un aspecto del proceso de formación. De esta forma la epistemología histórica puede concurrir a una comprensión de la formación; por el contrario, formularemos la hipótesis de que todo nuevo saber sobre la formación, adquirido en el curso de diferentes caminos, será esclarecedor para una teoría del conocimiento.

Nuestro problema no es el de saber dónde clasificar el estudio de la formación entre las ciencias, ni incluso el de preguntarse si ella puede ser el objeto de una ciencia. Esto sería poner el arado delante de los bueyes. Se trata, de momento, únicamente de adoptar una «actitud científica» con relación a lo que dice ser del orden de la formación.

Tal actitud debe ser de racionalidad buscando revelar los obstáculos que se desprenden de los puntos de vista idealistas o ingenuamente realistas. Trabajo arduo y siempre inacabado. Si bien el espíritu acosa la Idea y lo Concreto para desalojarlo de sus posiciones fijas, tiene necesidad del uno y del otro para descubrirse, definir su trayectoria, construir rellenos... y encontrar algún reposo.

Hay que nombrar la idea y para esto descubrirla, porque a menudo se encuentra escondida, a continuación es preciso negarla para constituirla en polo de una dialéctica. El descubrimiento de la Idea muchas veces se produce en la descripción atenta de lo cotidiano, de lo concreto, cuyos elementos precisamente son su frecuente manifestación.

La voluntad de verdad en sí misma, señala M. Foucault, es del orden de un idealismo y se apoya sobre un sistema institucional... es reconducida por la forma en que el saber es puesto en práctica, valorizado y distribuido en la sociedad. Igualmente es parecido a la voluntad de formación.

¿Qué valor puede tener para la formación una aproximación científica? Las cuestiones que se desprenden de esta preocupación son con frecuencia del orden de las polémicas externas sobre el valor de la ciencia, tales como las que describe Bachelard[28].

Es vano mantenerse en lo elemental, teniendo de la ciencia el recuerdo que ha dejado la educación, y un concepto filosófico «inmóvil» que permite esperar el conocimiento absoluto, y por él el poder de juzgar todo definitivamente. Esta concepción es en sí misma un obstáculo. También es vano examinar solamente los resultados, las aplicaciones concretas cotidianas de la gestión científica; pueden ser apreciadas desproporcionalmente con relación al esfuerzo realizado, sean no inmediatamente perceptibles, o sean tales que las reconsideraciones que les son necesarias hacen posponer para más tarde su uso. Sería paradójico e incluso paralizante, considerar a propósito de la formación, que la naturaleza humana es fundamentalmente inmutable.

Conviene no separar de manera tajante una perspectiva estructuralista, caracterizada por la perennidad de lo humano, el reconocimiento de constantes mentales arquetípicas, y un punto de vista evolucionista que reposa más o menos sobre una concepción ideal o centrada del espacio.

Ésta es por otra parte, nos parece, la enseñanza de investigaciones biológicas contemporáneas, que, aunque rechazando categóricamente (J. Monod)[29] las tesis

[28] Bachelard, G.: *El compromiso racionalista*, Siglo XXI, Madrid, 1977.
[29] *Ibid.*

vitalistas, y animistas de la evolución, ponen en evidencia las propiedades de invariancia y de teleonomía de los seres vivientes.

El conocimiento de la formación puede precisamente darnos los medios de una relativización de la ciencia.

Concepto de experiencia

«La formación es un proceso que va de una experiencia a su elucidación en común, de una originalidad a su profundización por una confrontación de una diferencia con la instauración de un reconocimiento recíproco» (Lhotellier)[30].

Nuestra preocupación aquí es el conocimiento de este proceso, y estamos completamente de acuerdo sobre la proposición de partir de la experiencia para dilucidar en común. Es en ese sentido en el que nosotros hablamos de la interexperiencia. Cada uno de nosotros tiene una experiencia del otro y de la interexperiencia. Está constituida por los resultados de las observaciones que dan a los hechos la marca de este conocimiento íntimo, en sí mismo invisible a los demás, ni objetivo ni subjetivo, del que habla Laing[31]. Es precisamente en la confrontación que supone primeramente una presencia, una mirada no superficial para descubrir, en la originalidad de un discurso, lo que «origina» en nuestro pensamiento. La interexperiencia es, con relación a los hechos, el encuentro con la obra.

Los hechos, en la experiencia, se combinan para tomar la forma de problemas. No hay que cesar de hacer su inventario, de describir en su diversidad las maneras de plantearlos, de buscar puntos en común y diferencias, de variar las categorías a merced de la elaboración de los conceptos. El entrenamiento para plantear problemas revela nuevos problemas, por consiguiente, nuevos modos de acceso al conocimiento.

En cuanto a las soluciones, no las busco solo. La preocupación de su búsqueda provoca el descubrimiento de la obra, el encuentro del autor, que es verdaderamente el que me autoriza.

Por tanto, una elaboración teórica no puede ser alimentada más que en la interexperiencia.

Pero estas consideraciones sobre la necesaria confrontación revelan aún un problema: es que cada uno, en su manera de revelar y de plantear los problemas y tener un lugar de encuentro y eventualmente de intercambio con tal o cual autor, indica una elección, una selección más o menos explícita. ¿Se trata, pues, de una real confrontación en común, o del refuerzo, en el interior de un sistema cerrado, de un modo de pensar y de un estilo de actitudes? ¿Que ideología subyacente inspira toda reflexión, decimos hoy día?

Sin duda, corresponde al «otro» el decirlo, al que no tiene la misma ideología. Es con él con quien se debería hacer la verdadera confrontación, vivirse la interexperiencia.

Pero, ¿le encontraré? y si le encuentro, ¿quién me podrá decir que es él? ¿Qué experiencia me revelará una diferencia real, evitándome el ser separado o semejante?

[30] *Ibid.*
[31] Laing, R.: *La política de la experiencia*, Crítica, Barcelona, 1978.

Ésta es para nosotros hoy día la cuestión clave de la formación: ¿cómo encontrar la Diferencia en las relaciones interpersonales, grupales e institucionales, con el fin de autorizar la expresión de nuestras originalidades y de activar nuestros potenciales de creación personal y colectiva?

¿Qué significa para nosotros la proposición de partir de la experiencia para estudiar la formación? Se trata del rechazo de otras dos bases demasiado inductivas de obstáculos: la definición previa, y la evidencia de la realidad. Es una proposición que emana de la noción de obstáculo epistemológico.

«Trabajando racionalmente» la formación, todavía no sabemos lo que encontraremos, «el objeto no se instituye más que al término de un largo recorrido de objetividad racional» (Bachelard)[32]. La formación no se constituirá progresivamente más que por el estudio paciente y asiduo de experiencias provisionalmente llamadas «experiencias de formación». La práctica es un punto de partida en la experiencia, y el concepto es un resultado. Pero existe coordinación, y veremos que la reflexión, como práctica del concepto, es base de la experiencia de teorización.

Experiencia es una noción problema. En efecto, la palabra cubre básicamente dos conceptos, uno que traduce el resultado del empirismo, el otro el de la experimentación. G. Marcel [33] ha señalado los diversos aspectos de la ambigüedad de esta noción escribiendo: «Existe por un lado una experiencia constituida y repertoriada en nombre de la cual se enuncian razonamientos en "se", por otra parte existe otra experiencia en vías de formación, que justamente no es posible más que a condición de hacer tabla rasa de la primera, incluso si ulteriormente y después de haber sido congruentemente desecada, está llamada a ocupar su puesto en el herbario de la sabiduría universal».

Existe la experiencia vivida, individual, la que está siempre al origen del sentido siempre incomunicable en su totalidad, y la experiencia llamada socio-histórica, la de las significaciones que, según la expresión de Leontiev[34], está dividida en su apropiación y en su producción.

Existe ruptura entre la experiencia llamada vivida y las producciones del pensamiento científico. Y sin embargo, el término experiencia es ahora utilizado en un sentido diferente de estas posiciones extremas, que tienen relación con la separación hecha tan a menudo entre subjetividad y objetividad.

Es interesante constatar que ese término de experiencia es poco utilizado en el discurso freudiano y sin embargo, es para exponer una noción fundamental de la teoría, por lo que Freud habla de ello a propósito del origen del deseo. La experiencia de satisfacción, descrita y analizada por Freud, en el *Proyecto de psicología científica*, está religada a la imagen del objeto que la ha provocado así como a la imagen motriz del movimiento reflejo que ha permitido la resolución de la tensión, funda el deseo y tiene una función decisiva para la búsqueda ulterior de los objetos. Es, pues, una «experiencia» que está en e1 origen del deseo y que tiene a continuación una función de orientación.

Para J. Dewey, la experiencia vivida es búsqueda, investigación existencial, «transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en una situación

---

[32] Bachelard, G.: *El materialismo racional*, Paidós, Buenos Aires, 1977.
[33] Marcel, G.: *Homo viator. Prolégoménes á une métaphysique de l'espeérance,* Aubier, París, 1944, pág. 65.
[34] *Ibid.*

que es tan determinada, en sus distinciones y relaciones constitutivas, que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado[35].

C. Rogers hace de esta concepción la base de su lógica, integrando en toda experiencia, como en el arte, la actualidad y la posibilidad o la idealidad, lo nuevo, lo antiguo, lo material objetivo y la respuesta personal, la individual, y la universal, la superficie y la profundidad, el sentido y la significación...»[36].

Para Laing, la experiencia no es más subjetiva que objetiva, ni más interior que exterior.

La utilización de la palabra «integración» nos pone en cl camino de la diferenciación. Integrar es, al mismo tiempo, reconocer como diferentes las partes o las categorías entrevistas. En la lógica de los autores precedentemente citados, nos parece importante considerar la experiencia como caracterizando íntimamente, individualmente, de manera irreductible e incomunicable totalmente, la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el interior y el exterior. De esta forma la experiencia lleva consigo todavía más subjetividad y objetividad a la vez, profundizando la una y la otra. Ella es el soporte de la intuición. Para Einstein, es apoyándose sobre el sentimiento de la experiencia como la intuición conduce a hipótesis generales.

No hay que confundir las leyes, hipótesis, producciones de pensamiento científico, de una manera general los conocimientos, el saber, con la experiencia. Existe efectivamente discontinuidad entre saber y experiencia. La experiencia no es el saber. Ella caracteriza la relación del sujeto con el saber. No es del sujeto de quien se extrae el conocimiento, es de su relación con cl exterior.

La experiencia está en el movimiento «exterioridad-interioridad-exterioridad» descrito por Sartre[37]. El pensamiento científico tiene una progresividad en la objetivación, crea el objeto científico (Bachelard), no puede darse sin la experiencia. Pero por cl juego de esta diferenciación en la experiencia, esta objetivación se acompaña de subjetivación progresiva. Profundización y extensión del conocimiento van a la par con la profundización y extensión dc la persona.

La experiencia se apoya tanto sobre la acción como sobre el pensamiento. Ella une a los dos. Existe una experiencia de la acción que sumerge en el entorno. La experiencia del pensamiento tiene sus raíces en el conocimiento.

Pero ¿cuál es el proceso que va a desprender de la experiencia algo del orden del conocimiento (hipótesis)? Se trata de la reflexión de esta actividad del pensamiento que se vuelve sobre sus estados, con atención, concentración, en una tensión entre el deseo y e1 proyecto (R. Dufour)[38], para clarificar, purificar, poner en forma, establecer nuevas relaciones, extraer algo de la ganga subjetiva.

Veremos el puesto y la significación del reflejo y de la reflexión, entre el sujeto y e1 objeto.

Todo este discurso a propósito de la experiencia se propone situar el camino que queremos tomar para una teorización concerniente a la formación. Para partir de la experiencia, ¿sería preciso, pues, describir nuestra experiencia, a la vez la de nuestras

[35] Dewey, J.: «Logique», en Peretti, A. de: *El pensamiento de Carl Rogers,* Atenas, Madrid, 1976
[36] «Art as experience», en Peretti, A. de: *Ibid.*
[37] Sartre, J. P.: *Crítica de la razón dialéctica,* Magisterio español, Madrid, 1970.
[38] *Ibid.*

actividades y la de los conocimientos, de los conceptos que nosotros frecuentamos? Tarea imposible, sin relación con lo que decíamos de la experiencia. La experiencia no se describe y no da qué pensar a los demás. Lo que se dice es el resultado de la reflexión sobre la experiencia, que permite indicar algunos puntos de referencia, algunos hitos. En la acción, a menudo habrá algunos aspectos que, en la reflexión, aparecen particularmente frecuentes y significativos en el proceso de elaboración del pensamiento. En la experiencia del saber, serán también algunos elementos especialmente inductores, tanto para la observación como para la elaboración teórica.

36

Algunos puntos de referencia en nuestra experiencia

Nuestra experiencia de 1a formación

La formación se nos muestra como experiencia relacional del intercambio (experiencia de intercambio en y por la relación), Esta noción proviene muy directamente de la naturaleza en las actividades de formación en las cuales se ha constituido nuestra experiencia.

Por una parte, la utilización casi exclusiva de los métodos de formación psicosociológica nos ha arrastrado de golpe a acentuar la importancia de la relación y del grupo, como soportes y agentes de la formación. Por otra parte, nuestra experiencia se ha hecho a partir de actividades de formación realizadas con profesiones de carácter social y educativo: trabajadores sociales, enseñantes, psicólogos, consejeros de orientación. La característica común de estas profesiones es la relación con el otro, con la finalidad de transmitir un saber, de ayudar, de aconsejar.

Nuestra experiencia de la formación está, pues, basada sobre una práctica relacional con personas, cuya experiencia profesional está ella misma basada sobre la práctica relacional.

Además, en todas estas actividades, la relación sirve de soporte a un proceso de intercambio, cualquiera que sea la manera en que se considera su sentido y su desarrollo.

La formación tal y como la hemos practicado y presentado, tiene por objetivo un cambio de actitud, y la adquisición de métodos. Las profesiones a las cuales ella se dirige tienden todas a un cambio para las personas con las cuales tiene relación. Aprender, ayudar, aconsejar, son del orden del cambio, del paso de un estado a otro, bien se trate de un estado físico, afectivo o intelectual.

¿No existe algo de ingenuidad al decir que la experiencia nos hace ver la formación como experiencia relacional de cambio mientras que es de esta forma como nosotros la hemos constituido? El problema hay que verlo de manera diferente. No es del todo exacto decir que hemos caracterizado de repente la formación por la relación y el intercambio. Hemos tenido prácticas que para nosotros y para aquellos con los que hemos Trabajado, han satisfecho, en cierta medida, un deseo de acción educativa y social. Durante un tiempo, en efecto, no hemos hablado de formación, ni incluso de psicosociología, sino de psicopedagogía familiar y social[39]. Nuestra intención era, al origen de nuestros trabajos, el desarrollo de la educación familiar en una perspectiva de

[39] Honoré, B.: *La formation en psychopédagogie familale et sociale,* en «L' Hygiéne mentale», núm. 4, 1962, págs. 202 – 212.

higiene mental. Habíamos estado sensibilizados hacia el interés de una educación de los padres para 1a prevención de los trastornos del desarrollo del niño, por G. Heuyer[40], en el marco de una práctica de la psiquiatría infantil, más particularmente con ocasión de investigaciones en criminología juvenil[41]. 37

Es secundariamente, de paso, en diversas prácticas de educación de los padres, como la noción de formación se ha impuesto en nosotros, sustituyéndose por la de educación. Al mismo tiempo, parecía que un trabajo a nivel de padres, debía ser realizado por los que su profesión pone en relación con ellos. De ahí las actividades de formación de los enseñantes, educadores, de los trabajadores sociales. Las nociones de formar para formar, de relevo de formación, de formación individual y colectiva se han esclarecido por 1a práctica. Nos ha parecido que no había por qué separar la formación «familiar» (formación de los padres) y la formación referente a otra actividad institucionalizada. La formación es ambiente, difusa en todas las praxis.

Al mismo tiempo, el nacimiento de un campo de formación, y la diversidad de 1as prácticas, permitían confrontaciones esclarecedoras para la comprensión de nuestra experiencia. Es de esta forma como la importancia dada a la relación y al intercambio se ha afianzado, sostenida a medida que la noción de formación comenzaba a precisarse.

Nos referimos, en la historia de nuestra práctica, a dos etapas que marcado la elaboración de nuestro concepto.

Primeramente la experiencia del descubrimiento de sí mismo en las relaciones con los demás en grupo (experiencia que hoy día llamaríamos experiencia de descubrimiento de la experiencia) tal y como se vive en sesiones de dinámica de grupo, nos parecía llegado el momento particularmente fecundo de una formación (así se ha llamado a los grupos donde se ha vivido, grupos de formación).

La experiencia de formación, en un momento y en un lugar que se encuentran, por ciertos aspectos, en desfase con relación a lo habitual –y con actitudes y métodos que son igualmente fuente de ruptura en los medios de expresión y de comunicación- es una experiencia de toma de conciencia de aspectos nuevos del espacio y del tiempo vividos, por consiguiente de nuevas posibilidades abiertas por la relación y por el intercambio. Sin duda, algunas de, esas formas espacio-temporales que parecían nuevas, no habían sido perdidas de vista, desechadas, olvidadas. En ese sentido, la experiencia de formación hace recuperar un espacio y un tiempo «perdidos». Pero para algunos, otras formas del espacio y del tiempo eran totalmente desconocidas. Ellas surgen como creaciones sin que se sepa de dónde vienen, ni los caminos que han tomado.

La formación se nos ha mostrado en la experiencia, como fuente de espacio y de tiempo, por las dimensiones nuevas que lleva a considerar. Estas dimensiones son a la vez de extensión (en superficie) y de concentración (en profundidad), en objetividad y en subjetividad. Ahora bien, el descubrimiento de las formas témporo-espaciales anteriormente ignoradas u olvidadas tiene un poco el mismo efecto que el descubrimiento de una nueva geometría; suscita un cambio más o menos radical de todas las referencias. Todo está para volver a considerar y repensar.

---

[40] Heuyer, G.: «Prólogo», en Isambert, A.; *La educación de los padres,* Planeta, Barcelona, 1978.

[41] Honoré, B.: *Contribution á l'étude de l'inadaptation sociale des mineurs á partir d'une enquéte sur l'intervention juridique,* Imp. adm. de Melun, 1957.

También la toma de conciencia de un tiempo, que no solamente puede extenderse en la duración, sino que puede profundizarse, intensificarse en el instante, lleva a considerar el sentido de toda programación lineal. La comprensión de algo que era invisible e inconcebible, inexpresable, conduce a alguna aspiración a modificaciones en la manera de vivir en un lugar, en un entorno. Pero todo eso no ocurre sin problemas. ¿Existe un camino entre la aspiración y la realización?

En apariencia, esas formas nuevas o recuperadas parecen desaparecer con la paralización de las condiciones de la experiencia. 38

¿Qué queda pues? ¿Qué sentido dan esas experiencias de formación al espacio y al tiempo vividos cotidianamente? ¿Es cierto que tales experiencias no comportan más que intercambios efímeros? A. Lévy escribía en 1a primera entrega de los cuadernos «Connexions», en 1971: «Más que una pantalla de proyecciones, el grupo es sobre todo una pantalla que aísla y separa la experiencia personal de cada uno y la del grupo de las zonas más conflictuales en la personalidad y en la sociedad». ¿Se puede decir que la dinámica de grupos, por ejemplo, tiene «una función conservadora en la sociedad, introduciendo ilusiones y errores destinados a preservar la estructura social y económica, a reforzarla?»[42]

La experiencia centrada sobre el grupo «aquí y ahora» se ha revelado rápidamente como necesitada de ser completada por otro trabajo, otra experiencia, centrada ésta sobre la «reflexión sobre la experiencia global».

Se trata de una práctica de reflexión (individual y en grupo) sobre el espacio y sobre el tiempo, a propósito de una actividad (la formación) cuyo soporte y objetivo son la relación y el intercambio.

Otro tema de reflexión propuesto en sesiones alternativas (sesiones de formación y sesiones de reflexión) concierne a lo que une y lo que separa: «vínculos, sexo, generación, pertenencia.»

La práctica de los grupos de reflexión siguiendo a los grupos de formación nos ha demostrado que para cada uno, la experiencia de formación tomaba un sentido en su historia personal, sentido que era más claro porque ésta no quedaba aislada, se articulaba con experiencias anteriores y preparaba nuevas experiencias. La experiencia de formación desvela la formación. Tampoco la utilización del grupo como la de la relación entre dos en el psicoanálisis o en sus derivados, no están fuera de las realidades. También son, por 1a experiencia social global, una expresión datada y localizada de su historia.

Por último, más recientemente, en el cuadro de actividades de formación de formadores de larga duración (3 años), nos hemos visto obligados a conceder una importancia teórica y práctica a la puesta en marcha de métodos que tienden por una parte a la integración de las prácticas centradas sobre lo imaginario, sobre la racionalidad, sobre la sensibilidad y la expresión corporal (prácticas de diferenciación y de totalización experimentadas por A. Lhotellier), por otra parte a la reflexión sobre los aspectos formativos de las actividades de la vida cotidiana, en las situaciones de trabajo y fuera de ellas.

---

[42] Lévy, A.: «Analyse critiquedes groupes d'evolution et ses développements», en *Dynamique des groupes. Les groups d'evolution.* Epi, París, 1968.

Nuestra intención hoy día, a partir de esas prácticas de formación y de los principales conceptos que guardan relación con ella será, a propósito del fenómeno reflexivo, establecer una unión en la formación entre el espacio-relación y el tiempo-intercambio.

Reflexionando sobre la experiencia de lo que «reúne», de la «tensión», nos inclinaremos también a conceptualizar en el plano de la Energética humana.

Nuestra experiencia de la reflexión teórica

a) A la búsqueda de un espíritu transfilosoficocientífico

El lector ya ha constatado el lugar importante que damos a la corriente epistemológica, y en particular a la obra de G. Bachelard. Es en el encuentro con él, a través de su obra, como hemos comenzado a entrever una relación entre el pensamiento filosófico y el pensamiento científico. Esta noción nos ha puesto a la búsqueda de una superación de la separación instituida por numerosas parejas de conceptos, especialmente la pareja sujeto-objeto. Igualmente nos ha colocado en el camino de una conexión entre la conceptualización en las ciencias físicas y biológicas, y la que se realiza en las ciencias llamadas humanas.

También el sentimiento de irradiación personal experimentado con la lectura de las obras de Bachelard, tanto las científicas como las poéticas, nos ha puesto sobre la pista donde se inscribe esta noción de una relación posible entre una progresividad del conocimiento y una progresividad de la persona. Sin duda, es en esto en lo que la aportación de Bachelard nos parece de gran valor para el estudio de la formación.

Establecer un puente entre el pensamiento filosófico y pensamiento científico, para nosotros, será sobre todo intentar concebir una relación, un acoplamiento entre las filosofías de la existencia y el espíritu científico. Se trata, pues, de la relación subjetividad-objetividad. Comprender el hilo que conduce de Kierkegaard a Sartre y a Merleau-Ponty, después a Laing y Cooper, integrando la aportación de las ciencias biológicas. Ver en la experiencia un concepto nodal entre el de fenómeno, el de existencia y el de conocimiento. Buscar la relación entre la angustia, la acción y la creación, refiriéndose a la vez a Heidegger, a Wallon, a Freud.

Intentar comprender la aparición y la evolución de los fenómenos de conciencia, reconociendo y situando a la vez la metapsicología freudiana, y los conceptos marxistas sobre los cuales Leontiev funda su concepción del desarrollo psíquico en la experiencia histórico-social. Eso será buscar un espíritu transfilosoficocientífico.

Debemos hacer mención de la obra de J. Monod que nos ha «autorizado» a hablar en términos científicos del problema de la finalidad. La noción de teleonomía, clave de nuestra teorización sobre la formación, ha estado desde nuestras primeras reflexiones sobre la experiencia de formación presente en nuestro discurso. Nadie duda que en el origen de nuestra reflexión, hemos estado inspirados a la vez por una corriente disidente de Freud y demasiado poco conocida en Francia, la de la Psicología individual de Adler, y por la antropología de Teilhard de Chardin. Pero en el plano teórico, es el punto de vista de Monod el que nos ha permitido, por último, entrever una coherencia en un conjunto de conceptos donde la objetividad y la finalidad encuentran su puesto.

Para la comprensión de nuestra trayectoria, es indispensable que resumamos aquí el punto de vista teórico de J. Dublineau sobre lo que él ha llamado la «biotipología evolutiva y funcional». Muchos años de trabajo con Dublineau, en psiquiatría social, en re-educación psicomotriz, y en investigación sobre la evolución de la lateralidad en el niño, nos han sensibilizado sobre la importancia del hecho evolutivo, y han contribuido de manera decisiva a orientar tanto nuestras prácticas como nuestras concepciones teóricas concernientes a la formación.

b) Una vía de investigación; los principales conceptos de la biotipología evolutiva y funciona1 de Jean Dublineau

Basándose en una larga experiencia hospitalaria y en psiquiatría infantil, en el transcurso de la cual él ha acumulado un número considerable de observaciones clínicas y tipológicas poniendo en relación las características morfológicas del individuo con su edad, su actitud, sus particularidades comportamentales y caracteriales, sus disfunciones, Jean Dublineau ha concebido una teoría tipológica que ha llamado «tipología evolutiva y funcional». Su preocupación consistía en encontrar criterios de referencia a los sistemas tipológicos conocidos, psiquiátricos, embriológicos, fisiológicos o psicológicos que estimaba insuficientemente fundados, cerrados por su especialización y que introducían discrepancias muy discutibles. 40

El denominador común sobre el cual Dublineau ha basado su investigación es el factor «tiempo». Ha orientado todas sus observaciones en una perspectiva evolutiva.

La puesta en relación del factor evolución con la morfología en estudios realizados conjuntamente sobre el plano psicoclínico, reflexológico y caracterológico, debía desembocar en una teorización que volviera a dar al concepto tipológico un valor insuficientemente reconocido, elaborando un «concepto cosmológico que permita el retorno al hombre en una perspectiva general de las sociedades y del *phyllum*».

La investigación práctica y teórica de J. Dublineau ha sido objeto de un importante número de artículos y de comunicaciones desde 1936 a 1975, en revistas especializadas de psiquiatría, de psicología, de biotipología. Su única obra editada es *Las grandes crisis de la infancia,* de 1947.

Nos referiremos aquí principalmente a dos estudios teóricos aparecidos en 1954 y 1956 en la revista «L'évolution psychiatrique»: *Esbozo de una tipología evolutiva y funcional* y *La retracción tipológica y la dinámica de la convulsividad.*

El punto de partida de la teoría evolutiva y funcional de Dublineau es el concepto psicofisiológico sensitivo-motor, que él se propone «seguir» en un estudio evolutivo, a través de sus incidencias biológicas, morfológicas, caracterológicas.

La constatación de que no hay vida motriz sin vida sensible concomitante, hace de la noción de «relación sensitivo-motriz» una «situación global a considerar en un marco multidimensional de espacio y de duración, y que interesa, en un momento dado, al conjunto de las situaciones motrices y sensibles del individuo… Todo hecho motor se encuentra, pues, precedido, acompañado, seguido de reacciones sensibles en el espacio y en e1 tiempo. Lo mismo para el hecho sensible». Es de esta forma como aparece la noción fundamental de alternancia sensitivo-motriz.

La segunda noción importante es que esta secuencia sensitivo-motriz se encuentra inscrita en todas las actividades del individuo, actividades humorales, orgánicas, psíquicas, sociales. Existe evidentemente una simultaneidad de esas diferentes actividades en las cuales 1as orientaciones energéticas no se han polarizado igualmente en un mismo momento. Es importante reconocer en la evolución de esas orientaciones una segunda secuencia, que va de lo humoral a lo social, con un estadio «somático» (conjunto de dos estados humoral y orgánico) y un estadio mental (conjunto de dos estadios psíquico y social) y definiendo una alternancia psicosomática.

La tercera noción clave es la del impulso evolutivo. Los diferentes estadios están caracterizados por impulsos motrices y sensibles. Estamos, pues, en presencia, en los diversos momentos de la alternancia psicosomática, de un conjunto de curvas (serie de actos motores o de hechos sensibles) imbricados en los diferentes estadios de los impulsos que dibujan: puesta en marcha, actividad plena, agotamiento e inercia.

Esta noción de impulso está ligada a la de diferenciación. Se pasa de la indiferenciación primitiva a una diferenciación óptima más allá de la cual se anuncia un proceso de superdiferenciación que, según Dublineau lleva consigo una desintegración, un retroceso a la inercia y es el comienzo de una nueva indiferenciación por liberación de energía. «Está claro que e1 estadio humoral será el estadio de indiferenciación; el estadio orgánico un estadio de diferenciación somática óptima; el estadio psíquico, un estadio de diferenciación mental óptima; el estadio social, un estadio de superdiferenciación: desvanecimiento del individuo por pérdida de la autonomía y fusión en el medio.» 41

Todas las nociones precedentes se refieren a una concepción de la evolución funcional en el seno del individuo, desprendiendo una doble alternancia (sensitivo-motriz y somato-psíquica) en el encadenamiento evolutivo de impulsos energéticos.

La última noción que indicaremos aquí es la que da a este panorama teórico sobre la evolución, su significación tipológica. Los ritmos evocados aquí son sometidos a la influencia de dos categorías de factores que van a determinar prevalencias, y dar al sujeto una fisonomía particular: los factores de herencia y los factores de ambiente.

Los primeros constituyen un «dato» resultante de trayectorias evolutivas generales, ontológicas (edad), parciales (etnias), intrarraciales. Los segundos suscitan emociones y reacciones según las particularidades de cada entorno, en un momento dado.

> «Las orientaciones energéticas polarizan, pues, la actividad hacia sectores somáticos o psíquicos –hacia sectores diferenciados o indiferenciados-, hacia el individuo en sí mismo o el medio. El sentido de la orientación y su momento preferencial están ligados a la evolución del eje madurativo y de las alternancias sensitivo-motrices de la ontogenia. Esta orientación es siempre de doble sentido, en virtud de la pareja sensitivo-motriz. Uno de esos sentidos es, por el contrario, necesariamente prevalente. Confiere su carácter esencial al esquema sensitivo-motor del momento, por consiguiente al estadio evolutivo de este esquema, por consiguiente al factor teórico o más generalmente al tipo, tal y como se expresa en el emparejamiento de los factores y teniendo en cuenta la prevalencia de uno de ellos.»

El interés de la teoría tipológica funcional bosquejada por Dublineau para una aproximación teórica a la formación es importante desde dos puntos de vista. Por una parte, por el hecho de las implicaciones generales que se desprenden de ella. Por otra, desde el punto de vista metodológico.

Dublineau no duda en hablar de una tipología cosmológica, desde 1950[43]. Una tipología humana no puede concebirse fuera de conceptos generales. De esta forma se sitúa en la corriente de investigación de una superación de las barreras establecidas entre las diferentes vivencias. Su concepción anuncia un volver a cuestionar el concepto de naturaleza humana.

Lo que nos es preciso, dice M. Chance en el Coloquio de Royaumont en 1972 sobre la Unidad del hombre, es un cuerpo de pensamiento biológico organizado, que incluiría la cultura en el número de las disposiciones biológicas del hombre y para el cual ese nuevo paradigma sería necesario[44].

Dublineau indicaba ya la necesidad de una teoría del hombre «abierta» en un cuerpo de pensamiento científico que sitúa la biología en sus relaciones con lo inerte y con la cultura.

La extensión principal de la tipología evolutiva y funcional es la de la pareja sensitivo-motriz a la pareja espacio-duración. Esta extensión es entrevista por Dublineau en varias direcciones.

El dualismo masculino-femenino debe ser considerado a la luz de un conocimiento de los impulsos evolutivos, lo cual dará su significado sexual a los diversos tiempos de la evolución, y a las diversas predominantes tipológicas.

La clarificación de Tönnies[45], al distinguir en los grupos sociales grupos «societarios» *y* grupos «comunitarios», cobra todo su significado cuando considera a los primeros como la expresión diferenciada de las formas motrices, las que están regidas por la Ley, y las segundas como la expresión de la vida afectiva, familiar o del pueblo. El grupo puede ser considerado como una combinación de dos estados, societario y comunitario, cada uno de los cuales tiene como cada una de las dos instancias sensitivo-motrices, su propia evolución, combinada con la de la otra, en un emparejamiento entre otros emparejamientos que dependen de las situaciones relacionales y que especifican la época.

Los conceptos «espacio-femenino» y «duración-masculino» son utilizados para la comprensión de los problemas de adaptación y de afirmación, en relación con las diversas características tipológicas.

En un marco muy general, la teórica de Dublineau coloca en el camino que conduce a un puente entre las teorías biológicas y antropológicas de la evolución, y las teorías físico-químicas.

Es, por una parte, para la comprensión del juego de los emparejamientos y de las alternancias, la invitación a pensar los aspectos funcionales de la biología (diremos: de una biología ampliada en la sociología) que conciernen necesariamente a la relación espacio-tiempo en términos de relatividad. Es igualmente la invitación a considerar las parejas sensitivo-motoras como un aspecto biológico del acoplamiento en física, de la onda y el corpúsculo, en el sentido de L. de Broglie. Es, por último, en el pensamiento

---

[43] Dublineau, J.: *Typologie et cosmologie. Une typologie cosmologique est-elle posible?,* conferencia de la Evolución psiquiátríca, octubre, 1960, inédita.

[44] Chance, M.: «Une dimensión absente en biologie, le comportment», en *L'unité d l'homme,* Seuil, Paris, 1972.

[45] Tonnies, F.: *Commuunauté et société,* P.U.F., París, 1954.

evolutivo y sus consecuencias creadoras, una expresión «vital» de las transformaciones entre la energía y la materia.

Reconocíamos las nociones de relación y de cambio como características de la formación. Ahora bien, esas nociones que a la vez suponen la teoría tipológica evolutiva y funcional, y están enriquecidas por ella.

Como conclusión de esta rápida presentación, retendremos aquí algunos puntos de métodos:

- la utilización de conceptos generales cuyo alcance sobrepasa los límites tradicionales de las diversas ciencias humanas;
- la hipótesis de la intrincación de una doble secuencia evolutiva: la secuencia sensitivo-motriz y la secuencia humoro-orgánico-psicosocial, dando lugar cada una de estas secuencias, en la duración, a una alternancia de sus polos.

Para nosotros, a la pareja sensitivo-motor, será religada la pareja sujeto-objeto, o interioridad-exterioridad, que consideramos igualmente como una secuencia en un movimiento «exterioridad-interioridad-exterioridad» de objetivación.

Principales nociones para una teoría de la formación

Se desprenden de la problemática brevemente descrita en el capítulo precedente, a la luz de nuestra experiencia personal, algunas nociones que sirven de puntos de anclaje provisionales e hipótesis para el trabajo teórico sobre la formación al cual queremos contribuir: 43

- La formación como función evolutiva.

La formación, que habitualmente es descrita como una actividad, está considerada como una función evolutiva que se ejerce según un cierto proceso. Abandonaremos el punto de vista según el cual la formación es lo que nosotros hacemos, para intentar describir, generalmente a partir de la observación, las prácticas del proceso según el cual el hombre se compromete en una evolución.

- La formación caracteriza la dimensión teleológica de los fenómenos humanos.

Nuestra hipótesis es que el proceso de formación conduce al hombre a tomar en consideración activa problemas de finalidad, es decir a su conocimiento y al descubrimiento de la posibilidad de la elección y del proyecto.

De esta hipótesis se desprende que la función de formación es aquella por la cual las nociones de Desconocido y de Posible pueden inscribirse en la experiencia individual y colectiva-histórica, sin ser inmediatamente reemplazada por un mito.

- El conocimiento del proceso al cual corresponde la formación necesita una teorización en tres planos: - el plano relacional; - el tiempo-cambio; - la energía organizadora.

- La formación se manifiesta por un conjunto de fenómenos que constituyen el campo de la formatividad.

La actividad que se ejerce en el campo de la formatividad, que tiene por objeto la función-formación, la llamaremos actividad formativa. No corresponde necesariamente a las descripciones conocidas de la formación.

2

EL PROCESO DE FORMACIÓN

1. EL ESPACIO-RELACIÓN

«En el principio era la Relación.»

G. BACHELARD[46]

«La parte del mundo exterior que entra en la reacción es a la vez la que puede responder a ciertas disposiciones del sujeto y suscitarlas. Inversamente, las disposiciones del sujeto que se revelan son las que han encontrado su objeto, porque han sabido suscitarlo. Cortar ese circuito, descomponerlo en objeto, sujeto, finalidad y medios, es suprimir lo esencial de él. »

H. WALLON[47]

«El ser humano no sucede al sentido, durante su desarrollo ontogenético, más que cuando ha adquirido la distinción de lo interior y lo exterior, y el sentido es lo que esclarece recíprocamente la realidad exterior por la realidad interior y la realidad interior por la realidad exterior.»

D. ANZIEU[48]

La relación interioridad-exterioridad y la selectividad

Siempre y en todo lugar, cualquiera que sea la categoría en la cual se le sitúa, o la modalidad de descripción que se adopte, el objeto, cualquier objeto que consideremos, se define a nuestros ojos (a nuestro modo de ver) por los límites que, en la situación en que él se encuentra, están dibujados entre el objeto mismo y un entorno que no es él. El entorno puede ser considerado globalmente como otro objeto, o como constituido por una multitud de otros objetos. Estos límites que dan la «forma» son el lugar de una relación entre e1 dentro y el fuera, entre una interioridad y una exterioridad. Toda modificación de una u otra de las partes lleva consigo una modificación de esta relación.

Otro carácter esencial del objeto, de cualquier objeto, es que su exterioridad contiene objetos que, de alguna manera, son semejantes a él. El conjunto de los objetos semejantes deja aparecer entre ellos, siempre a nuestros ojos, relaciones específicas que estructuran la exterioridad de manera particular y característica de un lugar y un momento.

---

46 Bachelard, G.: «Noumene et Microphysique» en «Recherches philosophiques», núm. 1, en Le Court, D.: *L´epistémologie historique de Gaston Bachelard,* Vrin, París, 1974, pág. 25.

47 Wallon, H.: *Los orígenes del carácter en elniño,* Nueva Visisón, Buenos Aires, 1964.

48 Anzieu, D.: *El grupo y el inconsciente,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1978.

Así el espacio se muestra estructurado por diferentes modos de inter-interioridad.

Según el conocimiento que tenemos de la materia inerte y de la materia viva, esta relación entre las partes es una interacción. Está dinamizada. Lo mismo ocurre con la materia viva que tiene propiedades psíquicas.

La materia está hecha de elementos en interacción. Moléculas, átomos, electrones están unos con otros en una relación de tensión. Esta materia está sometida al principio de la degradación de la energía.

Un carácter esencial de la materia viva es que esta tensión entre el interior y el exterior, entre ella y lo que no es ella, la materia inerte, pero también entre ella y otra parte de la materia viva, se expresa en la pareja «acción-reacción», con una cierta selectividad vaciable según el grado de complejidad del objeto viviente. Este no responde a cualquier incitación de la misma manera.

La selectividad traduce dos grandes funciones características de toda materia viva:

1. La conservación de la estructura más o menos compleja de esta materia viva. Esta conservación se manifiesta de dos maneras: de una parte a nivel de un organismo (es la homeóstasis); de otra, a nivel de una herencia (es la invariancia genética).
2. El ejercicio de una actividad teleonómica, es decir coherente, organizadora y orientada.

La teleonomía se manifiesta igualmente de dos maneras. Para un organismo es el desarrollo máximo de posibilidades, partiendo de lo que está inscrito en su programa genético. Para la herencia, es el conjunto de mutaciones persistentes por ser compatibles con la coherencia de la estructura.

La selectividad de la pareja «acción-reacción», expresión vital de la relación interioridad-exterioridad, que se ha hecho necesaria por la conservación de las estructuras, cuando se ejerce una actividad teleonómica, parece provenir, en teoría, del segundo principio de la termodinámica, que prevé la degradación ineluctable de la energía en el sello de un sistema aislado.

Todo ocurre como si la materia viva, sometida al principio del deterioro –al que, según parece, no escapa ningún fenómeno-, estuviese organizada en «reacción» a este principio; pone en marcha todo lo necesario para conservar su estructura desarrollándose, y reproduce, es decir, da vida, a estructuras semejantes pero «nuevas».

La pareja «acción-reacción» tiene así como consecuencia las nociones de adaptación y de afirmación. Adaptación al entorno por reacción a la «actuación» del medio ambiente sobre el objeto viviente. Afirmación en el entorno, puesto que este objeto viviente debe, para la conservación de su estructura compleja, extraer del medio los elementos que le son indispensables. Todo esto hace decir a P. Grapin: «Por todas partes, en todo organismo viviente, existen, por un lado una implicación de expansión que le empuja a encontrar lo que no es él, y por otro, una implicación de adaptación bajo forma de mecanismos, simples o complejos, cuyo papel consiste en hacer al ser que está provisto de ellos, apto para remediar y sobrevivir a la expansión de todo lo que no es él»[49].

[49] Grapin, P.: *Adaptation et agresivité*, P-U.F., París, pág. 53.

A partir de estas consideraciones, explicándolas y desarrol1ándolas en los diferentes estadios evolutivos de la complejificación biológica, de lo orgánico a lo psicosocial, tomaremos la relación interioridad-exterioridad como soporte teórico de nuestra reflexión sobre la experiencia del espacio-relación.

Sucesivamente:

- las características fundamentales del espacio biológico, es decir:

  - la reacción de adaptación que tiende a la homeóstasis,
  - la reproducción,
  - el desarrollo individual: nacimiento y muerte;

- las características del espacio orgánico del reflejo;

- el espacio psíquico de la reflexión y de la metarreflexión;

- el espacio socializado: del interreflejo a la interreflexión.

Características fundamentales del espacio biológico

Los tres caracteres fundamentales del espacio biológico –homeóstasis, reproducción y desarrollo individual- son indisociables. Todo objeto biológico se sitúa al *mínimum* por estas tres dimensiones a las cuales corresponden tres funciones esenciales.

El espacio biológico es un espacio de interadaptación, de interreproducción, de interdesarrollo.

La reacción de adaptación

Estudiando los modos de reacción de los organismos a las exigencias de adaptación más diversas bajo el efecto de las incitaciones exteriores, H. Selye definía en 1956 el concepto de *stress.* La reacción a un agente que produce *stress* es un esfuerzo de adaptación que tiende a restablecer la homeóstasis a pesar de toda perturbación provocada por el agresor[50].

En 1975, H. Selye amplía el campo del concepto: «El *stress* es la respuesta no específica del organismo a toda solicitación». Para entender que una célula aislada puede reaccionar de manera cualitativamente diferente, selectiva (es decir, a un estímulo determinado, una reacción particular) y no específica (es decir, a un estímulo para el cual no hay respuesta prevista y adaptada), crea el concepto de «reactón», que designa elementos más pequeños que la célula, unidades elementales de la función reactiva. «El reactón se define como el más pequeño blanco biológico que puede responder de una manera selectiva a una estimulación»[51]. La célula es una unidad estructural. El reactón es una unidad funcional.

[50] Selye, H.: *Le stress de la vie. Le problema de l'adaptation,* Gallimard, París, págs. 88 y ss.
[51] *Ibíd.,* pág. 310.

Esta noción de especificidad-selectividad de la reacción expresa una función esencial de la vida. Por la combinación más o menos compleja de esas formas elementales de reactividad que son los reactones, imaginamos la diversidad y la riqueza de las especificidades posibles. La no especificidad (el orden de todas las incitaciones que no están previstas) sin embargo es muy probable. La reacción que se produce entonces tiende a mantener e1 equilibrio interno que es la condición de todas las especificidades características de un organismo particular. El *stress* es el estado manifestado por esta reacción adaptativa.

El *stress* es un estado específico que es producido de manera no específica. Traduce una tensión, un antagonismo entre una incitación imprevista y 1a resistencia que le opone un organismo.

Para Selye, una de las características esenciales de la adaptación, es una aptitud para limitar el *stress* a la más pequeña zona donde puede desarrollarse una reacción adecuada.

La adaptación aparece así como la manifestación reactiva de un «interior» que tiene particularidades de respuesta selectiva, con relación a un «exterior» que comprende elementos de incitación no específicos, desordenados con relación al interior.

La reproducción

Los estudios biológicos contemporáneos, de los que J. Monod ha hecho el soporte de su *Essai sur la philosopie naturelle de la biologie moderne*, han puesto en evidencia que la selectividad es también el principio de base del fenómeno de reproducción. Esta selectividad tiene dos aspectos: la especificidad y la selección de los que dependen las propiedades de invariancia y de teleonomía de la materia viva.

Gracias a sus propiedades esteroespecíficas, es decir a su capacidad de reconocer otras moléculas según su forma determinada para su estructura molecular, ciertas proteínas ejercen su función de réplica en la ontogénesis molecular. La especificidad está en el origen de la invariancia del código genético. Sobre los accidentes imprevisibles que sobrevienen en la estructura del ADN, fielmente replicados y traducidos en una multitud de ejemplares, va a operarse una selección a escala del organismo. Ésta hará que una mutación sea aceptable porque no reduce la coherencia del conjunto al que se reconoce la propiedad teleonómica.

Retenemos, pues, que la relación interioridad-exterioridad está esencialmente caracterizada por una reactividad selectiva de la materia viva que asegura el mantenimiento de su coherencia en las transformaciones resultantes de las acciones imprevistas del exterior sobre el interior.

A nivel de materia viva muy complejificada, organizada en sistemas de órganos en un organismo, en una unidad biológica «individual», la conservación de las estructuras está asegurada por la función reproductora sexual. Su principio es igualmente el de la reactividad selectiva, tanto en el plano celular como en el plano del organismo en su globalidad.

El desarrollo individual: nacimiento, vida y muerte

Todo organismo plurisistemático nace y se desarrolla a partir de una célula inicial, de un huevo hecho del encuentro y de la fusión de dos células sexuales complementarias, que tienen en su constitución todos los elementos característicos de la especie. 50

A partir del nacimiento comienza un primer período de desarrollo al cual sucede un período de madurez y de declive progresivo hasta la muerte. Este desarrollo y esta trayectoria individual, son objeto de las observaciones siguientes, esenciales para la comprensión del hecho evolutivo:

- el desarrollo individual está también él, como la reproducción, caracterizado por la invariancia. La sucesión de los desencadenamientos en los impulsos de crecimiento y la involución conserva un orden constante;
- pero esta sucesión en los impulsos sufre variaciones en duración e intensidad, de un individuo a otro, de donde resulta que todos los organismos de una misma especie no son idénticos. Está establecido que esas variaciones son debidas a la vez a diferencias hereditarias en el potencial genético, y a diferencias en el medio donde tiene lugar ese desarrollo.

Bajo el efecto del entorno, se producen reacciones de adaptación del desarrollo, que, por freno o aceleración de ciertas funciones, desembocan en la constitución de particularidades más o menos importantes.

El proceso de desarrollo es específico de cada especie. Esta especificidad se traduce en la manera de nacer, en la duración media de la vida, en las diferencias en el crecimiento, especialmente en el crecimiento sensoriomotriz.

En el hombre, la influencia del entorno tiene más importancia cuando su desarrollo está, desde el nacimiento, particularmente inacabado. De ahí la importancia que se da cada vez más a los primeros «tiempos» del desarrollo en la relación del niño recién nacido con la madre.

Veremos las consecuencias del hecho de que en el hombre el desarrollo de la sensibilidad parece preceder al de la motricidad, y que los principios de crecimiento, tanto sensibles como motrices, están marcados por la indiferenciación, precediendo la aparición de posibilidades de discriminación y de diferenciación.

Recordemos que el desarrollo corresponde a una exigencia biológica, que está programado y orientado en el sentido de la especie, al mismo tiempo que llega a individualidades que tienen diferencias entre sí.

	descendencia	individuo
mantenimiento de la estructura	invariancia	homeóstasis
teleonomía	mutación	desarrollo individual

El espacio orgánico del reflejo

En el plano orgánico, donde consideraremos el conjunto de los sistemas funcionales que constituyen un «organismo viviente», son la pareja sensitivo-motriz y la pareja reproductora los que traducen en el más alto grado la relación interioridad-exterioridad.

La pareja sensitivo-motriz

La manifestación más sencilla de la pareja sensitivo-motriz es el arco reflejo, soporte de la reacción automática a una incitación. Es un elemento del sistema nervioso.

Algunos reflejos son de constitución (deglución), otros se adquieren. Es en la adquisición de reflejos, por consiguiente parejas sensitivo-motrices, donde se produce una complejificación, por asociación de excitantes y por asociación de respuestas, formando los reflejos condicionados y los reflejos antagónicos. El movimiento coordinado es el resultado de antagonismos «flexión-extensión», por lo tanto, «contracción-relajamiento».

Estos montajes y encadenamientos de reflejos, para preparar respuestas a ciertos estímulos, por lo tanto a ciertas situaciones, inscriben en el organismo tipos de comportamientos automáticos programados.

¿Qué ocurre cuando el entorno provoca una excitación no prevista en el programa, una situación en la cual no es posible para el organismo establecer la discriminación entre dos respuestas preparadas de antemano? Es lo que se ha estudiado en el animal a propósito de los reflejos condicionados en la neurosis experimental. Después del condicionamiento sometido a un excitante insuficientemente diferenciado, el organismo responde con una actividad desordenada o con una inhibición.

Hay que señalar desde ahora la importancia que cobra la emoción en las situaciones de alteración de los reflejos y de los automatismos. Cuando sobreviene una situación diferente de la que el organismo responde ordinariamente por el juego de los automatismos, se produce un proceso de «alteración». Una situación imprevista en el programa de los automatismos provoca una ruptura de esos automatismos y manifestaciones humorales y orgánicas de alteración. El estado en el cual se encuentra el organismo por el hecho de esas manifestaciones es el *stress* precedentemente descrito.

Veremos más adelante, a propósito de los problemas energéticos, la significación y la transformación de la emoción provocada por la situación desconocida, todavía no clasificada en el registro de las situaciones-respuestas preparadas de antemano.

Retengamos por el momento, a nivel orgánico, la expresión de la relación interioridad-exterioridad de la manera siguiente:

- a la interioridad entendida como aquello sobre lo cual se funda, se apoya, se ejerce la exterioridad, corresponde la sensibilidad del organismo; la sensibilidad se manifiesta por la sensación;

- a la exterioridad entendida como lugar dc expansión del organismo corresponde la motricidad; el concepto de motricidad está ligado al concepto de acción.

A la pareja interioridad-exterioridad corresponde el arco reflejo, función principal de1 sistema nervioso, cuya estructura en tres partes se encuentra en correspondencia teórica con la concepción triádica de dos polos más su relación (en términos fisiológicos: el nervio motor, el nervio sensitivo y su articulación sináptica, donde, en unión con otros arcos reflejos, van a constituirse los «engramas» necesarios a los automatismos complejos).

Esta concepción nos plantea tres problemas para la comprensión de la relación interioridad-exterioridad.

1. En efecto, ese esquema se encuentra complicado por el hecho de que la sensitivo-motricidad puede tener como polos de incitación y de respuesta, la interioridad misma. Ésta es la sensibilidad interoceptiva, la que proviene de los principales órganos vitales, esta es igualmente la sensibilidad propioceptiva, base de regulaciones y de coordinaciones motrices, por las indicaciones suministradas sobre el estado de contracción o de relajamiento de las fibras musculares en la actividad de relación.

La existencia de esta sensibilidad «en el interior» lleva ya a considerar que la interioridad puede constituirse en exterioridad con relación a la función reflejo. Para un organismo viviente, la exterioridad tendría, pues, dos aspectos: una «exterioridad exterior» y una «exterioridad interior»; la interioridad propiamente dicha está localizada funcionalmente en el lugar de articulación de las dos vías del reflejo.

Cuando se sabe que las incitaciones interiores son la manifestación de las necesidades fundamentales, cuya satisfacción es indispensable para el mantenimiento de la cohesión onto y filogenética, uno es conducido a ciertas aproximaciones entre esta esquematización y el segundo tópico de Freud, y a ver en la «exterioridad interior» el soporte de la instancia designada por el vocablo «ello», polo pulsional de la personalidad, y en la «interioridad» uno de los aspectos del «yo».

Estos dos campos de exterioridad (externa e interna) son fuentes simultáneas de incitaciones, por consiguiente al origen de los conflictos, con todos los ajustes indispensables para una respuesta efectiva coherente.

En términos sistemáticos se puede decir que estos ajustes están en sí mismos previstos en regulaciones automáticas. Es en las situaciones insólitas, imprevistas, donde el conflicto se traduce por una disfunción generadora de «reacción general de adaptación» y de *stress,* cuyas manifestaciones provocan, a nivel de la sensibilidad interna, la sensación de emoción.

2. La otra cuestión es la siguiente: ¿Qué relación mantiene el sistema nervioso, soporte de la pareja interioridad-exterioridad, a la vez con el organismo en el que está inserto y con el entorno donde este organismo evoluciona?

Esta cuestión se encuentra al origen de grandes discusiones entre los que consideran el sistema viviente como un sistema cerrado y aquéllos para los que se trata de un sistema abierto.

Según el primer punto de vista, «el sistema nervioso está acoplado al (organismo que él integra, de manera que su conexión plástica (su estructura) se encuentra constantemente determinada por su participación en la autopoyesis del organismo. La conexidad (la estructura) del sistema nervioso está, pues, unida a la historia de las interacciones del organismo al que está acoplado» (Maturana)[52].

Esta concepción destruye la exterioridad como algo verdaderamente «distinto» con relación a la interioridad. A este punto de vista, otros autores responden que, en esas condiciones, el entorno está ya «cartografiado» por las proyecciones del sistema mismo, tal y como vendría del entorno no sería más que una vuelta a las proyecciones anteriores del sistema sobre el entorno (Atlan)[53]. Según esta concepción, el sistema viviente sería un sistema cerrado y la impresión de apertura resultaría del *status* del observador que crearía a la vez la división y la conexión entre el sistema y el entorno, entre la interioridad y la exterioridad.

El sistema viviente es ciertamente auto-organizador, pero se nutre en el exterior a la vez de orden y de ruido (el ruido está constituido por informaciones aleatorias, no ordenadas, al azar). Partiendo del ruido, él fabrica el orden (A. Bejin y H. Atlan). El sistema viviente sería, pues, necesariamente un sistema abierto, la exterioridad ya no sería organizada por la interioridad.

Los dos puntos de vista no parecen oponerse. Considerar la pareja «sistema nervioso-organismo» nos lleva a considerar la pareja «organismo-entorno», Ahora bien el entorno a su vez puede ser considerado como un sistema de una naturaleza diferente, menos «sistematizado», en el que lo aleatorio sería lo más importante. La relación interioridad-exterioridad aparecería entonces en las relaciones de dos sistemas «sistematizados» con grados diferentes (o complejificados a diferentes grados), es decir, comportando una diferencia de intensidad en la importancia de lo aleatorio (del ruido en el sentido cibernético).

Si el organismo funciona únicamente de manera refleja, automática, sin ninguna disfunción ligada al encuentro de situaciones imprevistas, si funciona en cierto modo en el «silencio», se puede considerar que la interioridad está «hecha» de la exterioridad y, recíprocamente, que la una es el reflejo de la otra. Pero en la realidad viviente, se trata de una situación límite teórica. La actividad refleja automática está caracterizada tanto por su función como por su disfunción. La ruptura del automatismo por lo imprevisto, lo inesperado, provoca un proceso de construcción de una reacción nueva, primer elemento para un nuevo reflejo para un nuevo automatismo en el caso en que hubiese repetición de lo que hasta ahí fuese imprevisto. Por repetición (ley de frecuencia del aprendizaje), lo imprevisto se «costea» un camino hacia lo previsto.

El encuentro de lo imprevisto, en el exterior, mantiene al nivel del sistema nervioso un proceso de producción de reflejo, y para el organismo, en su globalidad, un estado de *stress.* En efecto, en el transcurso de ese proceso de organización, el sistema nervioso está unido al organismo en su totalidad. Las reacciones del organismo tienden al mantenimiento de una estabilidad fisiológica, cualquiera que sean los cambios que puedan ocurrir en el medio exterior. Las necesidades de adaptación del «medio interior» pueden entrar en conflicto con las de nuevos aprendizajes. Lo mismo sucede, ya lo

[52] Maturana, H.: «Stratégies cognitives», en *L'unité de l'homme,* ob.cit., pág. 428.
[53] Atlan, H.: «Ouverture cybernétique des systémes et observation», en *L'unité de l'homme, ob. Cit.*

hemos visto, para las necesidades de afirmación resultado de la acción de esta «exterioridad interna» donde se manifiestan necesidades vitales primordiales.

Podemos considerar que el sistema nervioso debe, en cierto modo, organizarse sobre dos frentes; el del entorno y el del organismo a que pertenece. Soporte orgánico de la relación interioridad-exterioridad, es el foco de la elaboración de las reacciones de adaptación y de afirmación de la materia viva estructurada en sistemas orgánicos, a las incitaciones que a la vez provienen del entorno y del medio interior viviente.

3. Un tercer problema se desprende de dos constataciones concernientes al desarrollo individual:

- por una parte, el desarrollo de la sensitivo-motricidad no se desprende simultáneamente para la interoceptividad, la propioceptividad y la exteroceptividad;
- por otra parte, los impulsos no intervienen simultáneamente para la sensibilidad y para la motricidad.

H. Wallon ha descrito, en un capítulo que ha titulado «Las premisas psico-fisiológicas de la vida afectiva», la ineptitud del bebé para la actividad de relación, mientras que no existen, en un primer momento del desarrollo, más que reacciones de origen interoceptivo que permiten el ejercicio de las funciones de nutrición (respiratorias y digestivas) y de sueño. «El recién nacido, ofrece, pues, un perfecto contraste entre su actividad de relación, que es nula, y su actividad funcional, en pleno ejercicio ya, y cuyo reino sobre su comportamiento es exclusivo»[54]. 54

A estas reacciones interoceptivas, muy primitivas, se añaden rápidamente reacciones llamadas propioceptivas cuyo origen se encuentra en las fibras musculares, en las articulaciones, en el laberinto y a las cuales corresponden las primeras actitudes motrices, esencialmente tónicas. Todas esas reacciones se hacen como en circuito cerrado, dice Wallon. Incluso las reacciones a las excitaciones exteriores por los órganos de los sentidos, son reacciones difusas o funcionales, exclusivas de toda relación activa directa con el ambiente.

La sensitivo-motricidad al principio de la vida del hombre está limitada a las funciones digestivas y posturales, en la imposibilidad de una actividad motriz de relación, el recién nacido permanece por un tiempo en una dependencia total del adulto.

A esta especificidad de la especie humana, se añade una segunda, especialmente descrita por G, Mendel[55]. La sensibilidad y la sensorialidad parece, que se desarrollan más precozmente que la motricidad. Esta «discordancia sensorio-motriz» reúne la alternancia sensitivo-motriz de la biotipología evolutiva y funcional de Dublineau.

De la lentitud en la aparición de las posibilidades de relación, y de la discordancia sensorio-motriz, Mendel infiere consecuencias teóricas importantes para la comprensión del fenómeno evolutivo humano.

La ausencia de actividad de relación lleva consigo, durante un tiempo, una imposibilidad de distinguir, por consiguiente, de diferenciar la interioridad y la exterioridad.

---

[54] Wallon, H.: *Ob. cit.,* pág. 26.
[55] Mendel, G.: *La rebelión contra el padre,* Ediciones 62, Barcelona, 1974.

La relación entre el interior y el exterior no tiene significación más que en un cierto estadio del desarrollo individual. O bien hay que considerar que es en un «Yo-Todo», en un «pre-yo narcisista», en el seno de la futura interioridad, que existe al inicio de una relación entre una «exterioridad interna» hecha de estimulaciones asociadas a las necesidades energéticas fundamentales, y una «interioridad interna», en último término, en la sinapsis entre las estimulaciones y las respuestas tónicas, donde se inscriben en la memoria las huellas de esta tensión cuya sensación es de placer o de displacer.

En esta futura interioridad, Mendel ve un «pre-yo», alrededor del cual se agrupan, para constituir lo que él ha llamado la «paleo-psique», las acumulaciones de recuerdos de las primeras estimulaciones sensitivo-sensoriales asociadas, bien a la insatisfacción, o bien al final de la insatisfacción. Esta paleo-psique funcionaría de manera refleja, en derivación sobre el sistema neuro-funcional, sin ninguna finalidad.

Para Mendel, esta paleo-psique, al funcionamiento de la cual llama «secuencia fundamental», es el músculo cardiaco de la vida psíquica que pulsa la energía en los circuitos neurónicos asociativos de la psique, imprimiendo al ser humano su gran ritmo profundo, el equivalente psico-afectivo de la sístole-diástole»[56].

Esta concepción teórica que nos parece interesante ligar a la de Wallon, contribuye , según nuestro punto de vista, a poner sobre el camino de una significación biológica manifestaciones psíquicas tales como la angustia y el fantasma.

La pareja de la reproducción

¿Cómo podemos comprender en términos de relación interioridad-exterioridad, el fenómeno de reproducción que se manifiesta por una diferenciación orgánica de dos maneras: por una parte, en el funcionamiento de órganos particulares, por otra parte, en una localización bipolar, en dos organismos diferentes para una misma especie?

El fenómeno de la tensión acción-reacción en el que hemos visto el carácter esencial de la interioridad-exterioridad para la materia viva, se ejerce entre sus dos polos macho y hembra. Cada uno de los polos está, pues, en la exterioridad con relación al otro, y a la vez es una fuente de incitación y un blanco de reacción.

El esquema del reflejo conserva aquí su valor funcional. A un tipo de incitación específica responde un comportamiento igualmente específico.

Pero para un mismo organismo, la expresión del sistema reproductor se hace por mediación de la actividad refleja del sistema nervioso. Por otra parte, sabemos que la estructura celular de todo el organismo lleva en su núcleo la marca del sexo y de este organismo. Lo que nosotros hemos llamado la exterioridad interna es también el foco de incitaciones sexualizadas. En cuanto a la exterioridad externa (entorno), comprenda o no, en un lugar y en un tiempo determinado, un organismo de polaridad sexual complementaria, es un lugar igualmente sexuado. Si no contiene inmediatamente un «complemento» sexual, el entorno se convierte en un lugar de búsqueda de ese complemento.

Esos mismos desarrollos sobre las reacciones biológicas elementales y sobre la reacción refleja en la vida orgánica, eran indispensables para una aproximación a los

---

[56] Mendel, G.: *Anthropologie differentielle. Vers une anthropologie sociopsychanalytique*, Payot, París, 1972, pág. 16.

fenómenos de formación que, a primera vista, no parecen religados más que a fenómenos psíquicos, cuando la mayoría de las corrientes de investigación ponen hoy día en evidencia los estrechos vínculos entre el funcionamiento orgánico y el funcionamiento psíquico.

El espacio psíquico de la reflexión y de la metarreflexión

¿Cuáles son en el plano psíquico los correspondientes teóricos de lo que son, en el plano orgánico, la sensibilidad y la motricidad para expresar la relación interioridad-exterioridad? (A ese nivel nos será más fácil hablar de la pareja sujeto-objeto o sujeto-sujeto).

En el plano psíquico, la actividad esencial, original, es la reflexión. La reflexión es e1 correspondiente psíquico teórico del reflejo, en una comprensión general del lazo de unión de la pareja interioridad-exterioridad.

En la reflexión, en un primer nivel, se trata de la posibilidad de reaccionar a las manifestaciones interiores de la actividad refleja. Esta «reacción-reflexiva» es una objetivación, porque toma por objeto, por consiguiente sitúa en la exterioridad, lo que era constitutivo de la interioridad a un nivel más o menos elaborado, el del reflejo. Pero podemos igualmente considerar que es una subjetivación puesto que este retroceso, en relación a algo que era interior, constituye una profundización, una extensión de la interioridad.

En la reflexión, simultáneamente hay objetivación del sujeto y subjetivación del objeto. Cada objeto reflejado se encuentra cubierto de una nueva capa de subjetividad (Merleau-Ponty).

Una primera observación: la reflexión destruye los automatismos rechazando en la exterioridad lo que era el enlace interior del reflejo. De esta forma la actividad motriz reflexiva es una actividad menos precisa, más lenta que la actividad motriz automática, llamada involuntaria.

La inscripción de este término «voluntaria» conduce a situar el concepto de voluntad con relación a la reflexión.

La reflexión abre el campo de lo decidible. Por la objetivación del soporte de la actividad involuntaria, suspende su curso, disocia la unidad exterioridad-interioridad en el reflejo, volviendo a centrar en cierto modo, la interioridad a otro nivel; abre una alternativa en la continuación o no de la actividad momentáneamente suspendida.

En el acto reflejo interrumpido por la llegada del elemento imprevisto, la reflexión puede desempeñar un papel decisivo para la realización del acto, a pesar de la situación insólita, bien sea para su aplazamiento, bien sea para su reemplazamiento por un acto nuevo «adaptado» a las circunstancias. Objetivando, exteriorizando, la parte interior bloqueada del reflejo, detiene las manifestaciones emocionales que acompañan a esa disfunción. Pero no faltan situaciones donde la invasión emocional es tal, que no cabe ninguna reflexión, puesto que el sujeto se encuentra «bloqueado», inhibido en la situación.

Volveremos a tomar desde un punto de vista teórico el análisis de las dos vertientes de interioridad y de exterioridad de la reflexión y de su unión.

Sobre la vertiente de la interiorización (del medio exterior hacia el medio interior), la reflexión se manifiesta en la observación y en 1a percepción.

Sobre la vertiente de la exteriorización (del interior hacia el exterior), es fuente de la representación y de lo imaginario.

A nivel del lazo de unión entre interioridad y exterioridad, se manifiesta por el fenómeno de conciencia; puede tomar sus propios productos por objeto, convirtiéndose en una reflexión de segundo grado. Ésta, en el proceso de conocimiento, llega a la conciencia de las conexiones, de las relaciones, a todas las simbolizaciones.

La reflexión inscribe en alguna parte sus productos, que serán eventualmente, en un tiempo ulterior, utilizados de manera refleja o de manera reflexiva (por reflexión).

Con la reflexión se constituye el fenómeno de conciencia del cual es importante señalar el doble aspecto consciente y no consciente según que su contenido sea objeto de actividad reflexiva o refleja.

Volvamos a tomar esos diferentes aspectos del fenómeno reflexivo.

La observación

En la interiorización, la reflexión es observación y percepción. La observación es una actividad de relación con los objetos, con los hechos, con el fin de conocerlos. Clásicamente, con Claude Bernard distinguimos la observación empírica de la observación experimental, científica, siendo la una realizada sin ninguna idea preconcebida, buscando la otra verificar hipótesis.

¿Pero, existe una observación sin idea preconcebida? Sabemos que el observador siempre tiene un pasado en el curso del cual se han constituido aperturas de su sensibilidad, actitudes perceptivas, disposiciones individuales, originales para ser sensible a ciertas cosas o a ciertos aspectos de las cosas más que en otros. La sensibilidad es siempre más o menos selectiva.

La observación no es neutra; revela tanto al observador como al observado. Es de esta forma como en las prácticas de la formación en la observación, especialmente para la observación de grupos, se ha dado gran importancia a la observación ingenua. Su finalidad es permitir al que practica su ejercicio, «sensibilizarse» por la experiencia, a los componentes de la observación, y sobre todo al hecho de que tiene tendencias personales que ver, que señalar un conjunto de hechos, algunos característicos de lo que es observado, pero cuyo reagrupamiento da un conocimiento de la actitud observadora.

¿Esto significa que observar es observarse observando? A fuerza de observarse observando, ya no observamos nada (Bachelard). Observar se sitúa en un doble movimiento del interior hacia el exterior y del exterior hacia el interior. Hay exteriorización porque hay movimiento intencional para percibir elementos que sirven al conocimiento. Hay interiorización porque hay franqueamiento por la sensibilidad y la sensorialidad del límite sujeto-objeto.

Hoy día, importantes discusiones han tenido lugar en torno a la epistemología de la observación (cf. los trabajos de Jeinz von Foerster, de Maturana, presentados en 1972 al coloquio de Royaumont sobre la unidad del hombre). Hay una contradicción en querer, para la observación llamada científica, describir un mundo objetivo, como si no

existiesen los sujetos. Todos los conocimientos científicos son llevados por un pensamiento. Una observación implica al que observa. H. von Foerster[57] se refiere a este respecto al pensamiento de dos físicos: Einstein y Heisenberg, para decir que:

1. las observaciones carecen de valor absoluto, son relativas desde el punto de vista del observador;
2. las observaciones afectan lo observado hasta anular la esperanza de predicción del observador.

Esta noción de relatividad es particularmente importante para concebir bien la observación. La observación es una forma de relación entre interior y exterior; esta relación es elaborada, compleja, sofisticada. Actividad característica del ser psíquico, tiene en común con lo que sucede en el plano orgánico. Con la sensibilidad y la sensación, permitir la interiorización del objeto. Pero este objeto no está refinado –simple suma de estímulos como en lo orgánico-, ya está psiquizado. Expliquémonos. Decíamos que la observación es una vertiente de la reflexión. Ahora bien, ésta constituye como objeto a reflexionar lo que en el plano orgánico era interiorizado. La reflexión transforma en objeto la manifestación interior del objeto por el sujeto, por mediación de la sensibilidad. De esta forma el objeto observado es dos veces objeto: lo es orgánica y psíquicamente.

Por la observación estamos en relación con objetos y hechos cubiertos de una capa de psiquismo. Sería ilusorio, conociendo de esta forma la naturaleza psiquizada de1 objeto «observado», querer raspar la capa psíquica para recuperar el objeto ante nuestra mirada. Una vez realizado esto, no haríamos más que profundizar en la reflexión poniendo en práctica una reflexión de segundo orden, un *cogito*, como dice Bachelard, psiquizado por consiguiente el objeto todavía más.

Existe una irreversibilidad en la «psiquización» del mundo observado.

¿Podemos decir que por la observación, momento de exteriorización de la reflexión, subjetivamos lo real y convertimos de esta forma la objetividad en imposible? Es lo contrario lo que hay que considerar. Nosotros fabricamos objetos, objetivamos, proyectamos en el exterior del sujeto, transformando en objeto lo que, a un nivel subyacente estaba en el interior.

Subjetivar consistiría en bloquear la reflexión, no percibiendo, no registrando, no interiorizando objeto, el hecho, el mundo, más que de una cierta manera, en un registro determinado, elaborado anteriormente, aprendido. La subjetivación es el resultado del inmovilismo del pensamiento. Que la reflexión siga su curso y la objetivación no se interrumpa. Es en ese sentido en el que hay que comprender el punto de vista bachelardiano, según el cual el espíritu científico produce su objeto. La subjetivación se manifiesta en el reposo del pensamiento, en el relajamiento de la reflexión.

Hemos señalado el carácter voluntario de 1a observación indicando la intencionalidad que la acompaña. Es lo que nos ha hecho ver en la observación el momento de interiorización de la reflexión, abriendo el terreno a lo decidible por la presencia de la elección, de alternativas.

---

[57] Foerster, H. von: «Notes pour une épistemologie des objets vivants», en *L'unité de l'homme,* ob.cit., pág. 40..

La percepción

¿Cómo situar 1a percepción con relación a la reflexión y a la observación? Se define generalmente por la acción de conocer por mediación de los sentidos. Es la vertiente sensorial, sensitiva del conocimiento, siendo la vertiente motora de exteriorización la representación, después la designación del conocimiento mismo. Bergson habla de1 precepto por relación al concepto[58].

La percepción tiene una significación más amplia que la observación. Ciertamente, es un aspecto de la observación, pero interviene fuera de ella, en la relación sujeto-objeto independientemente de toda intención. La actividad perceptiva se ejerce con ocasión de la observación, pero también en él la paz de la reflexión. ¿En qué se diferencia, entonces de la actividad puramente sensible? Viejo problema el de la diferencia entre sensación y percepción. En el plano psíquico, se trata de percepción. La psicología ha llegado a negar la existencia mental de sensaciones para no reconocer más que percepciones organizadas (Piaget).

El producto interiorizado de la sensibilidad y de la sensorialidad está «psiquizado». Parece ser el resultado de una experiencia individual adquirida, pero según un programa innato, genéticamente determinado, característico de la especie. Los preceptos son adquiridos por el saber anterior según una programación genética. La zona «osmótica» entre el sujeto y el objeto que son los sentidos, está formada para percibir lo que el saber transmitido y la reflexión anterior han aprendido a conocerla, en una cierta «forma» característica del Hombre.

Éste es el corolario importante que se desprende de los descubrimientos biológicos modernos, especialmente de los trabajos de Lorenz, recordados por Monod, que se encadena con las proposiciones siguientes, de una manera considerable para una comprensión de1 fenómeno evolutivo:

> «Es perfectamente cierto que todo en los seres vivientes, viene de la experiencia, comprendido el innatismo genético, bien que sea el comportamiento estereotipado de las abejas o los marcos innatos del conocimiento humano, pero no de la experiencia actual, renovada por cada individuo, a cada generación, a partir de la acumulada por la ascendencia entera de la especie durante el curso de la evolución. Solamente esta experiencia tomada al azar, solamente esas tentativas innumerables, castradas por la selección, podrían como de cualquier otro órgano, hacer del sistema nervioso central un sistema adaptado a su función particular; para el cerebro, dar del mundo sensible una representación adecuada a los cambios de la especie, suministrar el marco que permite clasificar eficazmente los datos en sí mismos inutilizables de la experiencia inmediata e incluso, en el hombre, simular subjetivamente la experiencia para anticipar los resultados y preparar la acción»[59].

Independientemente de toda reflexión actual, la interiorización se hace de manera automática haciendo aparecer un mundo ya reflexionado, ya conocido. Una diferencia entre la observación y la percepción está en el carácter activo o no de la reflexión.

Observaremos que en el transcurso de la observación, las actitudes perceptivas, expresiones del saber adquirido, de lo reflexionado anteriormente, pueden constituir un obstáculo para el descubrimiento de elementos nuevos. Lo reflexionado, el saber se

---

[58] Bergson, H.: *La evolución creadora*, Espasa, Madrid, 1973
[59] Monod, J.: *Ob. cit.*

refugian en el sujeto, clarifican al sujeto. Canalizan la percepción en su provecho. La reflexión debe expulsarlos, objetivarlos para permitir percepciones nuevas.

Un entrenamiento en la observación consiste principalmente en apartar al sujeto (complejo de saberes adquiridos y del resultado de reflexiones anteriores) de lo que percibe, por lo tanto adherido al objeto, para objetivarlo.

Lo imaginario, la representación y el fantasma

El producto del fenómeno perceptivo, de la relación exterioridad-interioridad, en el plano psíquico, es la imagen.

La objetivación del producto de la sensibilidad refleja en una puesta en exterioridad para una reinteriorización en otro plano, el plano psíquico, bajo forma de imagen. El objeto real es presentado por segunda vez por mediación de la sensibilidad, él es representado. De esta forma comprendemos la aserción de Piaget, de que un contenido es siempre la forma de un contenido inferior y que una forma es siempre un contenido para las formas superiores[60].

La imagen es una re-presentación. Es, dice Sartre[61], una cierta manera que tiene el objeto de estar ausente en el seno mismo de su presencia. Por la imagen, el psiquismo saca la cosa del espacio y del tiempo. El paso por la imagen es indispensable, para que se efectúe el trabajo de la reflexión, el movimiento «exterioridad-interioridad-exterioridad» en el plano psíquico. El objeto percibido se convierte en un objeto psíquico. Para el objeto es una manera de estar presente en el psiquismo de un modo que le sea co-extensivo.

Esta representación, producto de la percepción, es, en cierto modo, el signo concreto, aún no simbolizado del objeto. Pertenece a la expresión interior, individual y es intraducible, incomunicable exactamente. Es una manera personal de ver las cosas, testigo individual de las formas adquiridas por la especie (si consideramos válidas las conclusiones de Lorenz).

Ofrece la posibilidad de nuevas representaciones, y es la base de la función de simulación, permitiendo a la vez la anticipación y las múltiples asociaciones que están en e1 origen de la imaginación creadora.

El campo de lo imaginario al encontrarse sobre la vertiente exterioridad de la reflexión puede aparecer como prerreflexivo. Nos parece preferible no utilizar esta expresión que puede inducir a pensar que la reflexión es un fenómeno secundario con relación a la percepción. Consideramos que la percepción es el momento de interiorización de la reflexión.

¿Cuál es la manifestación psíquica de esta producción refleja que es la paleo-psique descrita por Mendel, correspondiente, en la interioridad del yo, a las relaciones sensitivo-tónicas primarias (podríamos decir: arcaicas)? Una producción particular de lo imaginario designada en psicoanálisis bajo el nombre de fantasma.

El fantasma es una representación ligada a la secuencia fundamental Placer-Displacer. Prerreflexivo, pero siempre presente en el momento en que se ejerce la

[60] Piagete, J.: *El estructuralismo,* Oikos-Tau, Barcelona, 1974.
[61] Sartre, J.: *La imaginación.* Edhasa, Barcelona, 1978.

reflexión, específica, dice Mendel «el irreductible componente irracional del ser humano»[62].

Las formas simbólicas

Si nos volvemos del lado de la exteriorización (por consiguiente sobre la vertiente interior hacia el exterior) entramos en el dominio del símbolo. Estamos en el terreno de la formación de los signos (el lenguaje), de la formación de los conceptos, de la formación de los mitos (Cassirer). Estas construcciones se realizan partiendo de lo sensible por mediación de la imagen. Una de sus principales características es la de apuntar hacia una exigencia universal.

El signo no es lo que viene después de la reflexión, no es «post-reflexivo», es su producto; la significación es un momento del fenómeno reflexivo, es el momento de su exterioridad.

El mito es el producto de la reflexión sobre los materiales suministrados por la actividad fantasmática.

Lo mismo que en el arco reflejo no es posible concebir el polo sensitivo sin el polo motor e inversamente, en la actividad del pensamiento caracterizada por la reflexión, es un problema falso separar puntos de vista empiristas y puntos de vista idealistas, considerando los primeros el pensamiento por la parte «sensible» de la reflexión y los segundos por su exterioridad. Esto es lo que Cassirer ha desarrollado ampliamente en diferentes capítulos de su filosofía de las formas simbólicas.

> «Ya no se trata en lo sensible, de preceder en lo espiritual o de sucederlo, sino que se trata de revelar y de manifestar funciones fundamentales del espíritu en lo material sensible... Si en lugar de partir de postulados abstractos, nos fundásemos sobre la forma fundamental y concreta de la vida misma dcl espíritu, la oposición dualista quedaría suprimida. La ilusión de una separación originaria entre lo inteligible y lo sensible, entre la idea y el fenómeno, desaparece… Cada nueva forma simbólica –no solamente el mundo conceptual del conocimiento- representa, según la fórmula de Goethe, una revelación del interior hacia el exterior, una «síntesis del mundo el espíritu», que es la única que nos garantiza verdaderamente la unidad originaria del uno y del otro»[63].

El campo de conciencia

¿Qué es lo que ocurre a nivel de la juntura, del trazo de unión entre la exterioridad y la interioridad, en la actividad reflexiva? De manera metafórica, podríamos decir: ¿qué es lo que ocurre a nivel de la sinapsis del arco reflexivo?

Es ahí donde nosotros situamos el fenómeno de conciencia. Es el lugar de los contenidos psíquicos, hechos a la vez de imágenes y de signos.

En este campo de conciencia, distinguimos varias zonas, según que se ejerza o no la actividad reflexiva.

[62] Mendel, G.: *Anthropologie différentielle,* Ob. cit., pág. 5.
[63] Cassirer, E.: *Filosofía de las formas simbólicas,* F.C.E., México, 1977.

La actividad reflexiva, síntesis de percepción y de significación, está al origen de lo que corrientemente se llaman los estados de conciencia caracterizados por una presencia de las imágenes en vías de ser significativas.

Lo mismo que la «información» del sistema reflejo no desaparece en los períodos de inactividad, los productos psíquicos (lo que podríamos llamar la información psíquica) no desaparecen en la inactividad de la reflexión. También sería conveniente reconocer en el campo del fenómeno de conciencia, una zona de «no estado de conciencia». Se trata del inconsciente de la teoría psicoanalítica.

Para Freud, el inconsciente es el lugar de los «actos psíquicos que están privados de conciencia». Para situar los contenidos psíquicos, imágenes y signos, con relación a la interioridad y a la exterioridad de la reflexión, preferimos designar su lugar, en todos los casos, estén en estado de conciencia o no (conscientes o inconscientes), por el concepto CONCIENCIA. La conciencia es aquí un campo, no es ni un estado de los actos psíquicos, ni una función.

Designamos la zona de conciencia donde los contenidos psíquicos son inconscientes por la expresión «conciencia no reflexiva», por oposición a la conciencia reflexiva.

Freud declara, en nombre del psicoanálisis: «Los procesos psíquicos inconscientes en sí» y compara «su percepción por la conciencia a la percepción del mundo exterior por los órganos de los sentidos»[64] . En esta concepción, la conciencia es una función. Para nosotros la función es la reflexión.

Esto quiere decir que la conciencia no reflexiva corresponde a la inactividad mental. No hay nada de eso. En efecto, es el soporte de una actividad psíquica que funciona a manera de reflejo. Es en esta zona donde se encuentran «memorizados» todos los elementos constitutivos de la experiencia individual, esta experiencia de la cual Monod considera que es, para cada individuo, la expresión original de «la acumulada por la ascendencia entera de la especie durante el transcurso de la evolución».

Esta zona es también el lugar de una actividad no consciente en el sentido habitual del término, orienta las actitudes perceptivas de las que precedentemente hemos hablado, orienta igualmente las respuestas del «organismo psiquizado» interactuando con el entorno de manera no reflexiva.

¿Qué ocurre cuando sobreviene algún acontecimiento imprevisto, para el cual esta zona de conciencia no reflexiva no dispone de esa especie de programación psíquica que es la experiencia? Un fenómeno análogo a la reacción de adaptación orgánica acompañada de *stress.* Hablaremos aquí de una reacción de adaptación psíquica (que no excluye de ninguna manera la participación orgánica, porque, repitámoslo, parece muy establecido que los dos planos no están separados), con vistas al mantenimiento de la coherencia del conjunto somatopsíquico. La percepción de tales manifestaciones se traduce por la emoción. El relanzamiento de la actividad reflexiva permitirá encontrar una nueva solución, ocasión de una «toma de conciencia» después de una inscripción en el registro de la exterioridad en la conciencia no reflexiva.

[64] Freud, S.: *Metapsicología,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.

Es posible que la actividad reflexiva puesta en juego intencionalmente, sea sobre el material suministrado inmediatamente por la percepción (que entonces es una observación), o bien sea sobre el material suministrado por la conciencia no reflexiva, descubra «formas» imprevistas nuevas. Su emergencia en el instante provoca manifestaciones de reacción psíquica de adaptación que pueden alcanzar una intensidad tal que bloqueen el proceso reflexivo, al mismo tiempo que «perturben» la actividad a nivel de conciencia no reflexiva. Éstos son, bajo diversas apariencias, los efectos que a menudo se observan en relación con la «toma de conciencia».

Una de las principales aportaciones de las concepciones psicoanalíticas ha sido la de demostrar que fuera de lo que Freud ha llamado (en su primera concepción del aparato psíquico) la «percepción-conciencia» (que en ciertos aspectos se corresponde con lo que nosotros designamos como conciencia reflexiva), existen dos sistemas correspondientes a dos funciones diferentes: el preconsciente y el inconsciente. El primero sería el soporte de las huellas mnésicas disponibles; «los contenidos del sistema preconsciente no están presentes en el campo actual de conciencia y por consiguiente son inconscientes en el sentido descriptivo del término, pero se diferencian de los contenidos del sistema inconsciente en que quedan en pie, accesibles a la conciencia» [65]. El sistema inconsciente en el sentido tópico de la teoría freudiana es en efecto aquél cuyos contenidos se han vuelto inaccesibles a los sistemas preconsciente y consciente por un mecanismo de represión, que se produce cuando una reacción a una pulsión que sería susceptible de aportar una satisfacción, «corre el peligro de provocar disgusto con relación a otras exigencias».

Sin entrar, en este capítulo consagrado al espacio, en consideraciones relativas a los aspectos energéticos de la actividad somatopsíquica, retendremos aquí el esquema según el cual la conciencia no reflexiva se subdivide a su vez en dos zonas: una cuyos contenidos son accesibles a la reflexión (la denominamos conciencia no reflexiva abierta), la otra cuyos contenidos son inaccesibles a la reflexión (la denominamos conciencia no reflexiva cerrada). Preferimos no utilizar la terminología freudiana por la incertidumbre actual de una semejanza de significación.

En efecto, nuestra hipótesis sobre lo que caracteriza los contenidos de la conciencia no reflexiva cerrada, es que son provocadores de una reacción de adaptación de tal intensidad que se convierten en inhibidores, bloqueando la actividad.

A nivel de la conciencia no reflexiva cerrada, se manifiestan fenómenos de protección, de 1a misma manera «funcional» que se manifiestan reflejos de defensa a nivel puramente orgánico, reflejos que tienen una prioridad en situaciones que ponen en peligro el organismo, mientras que ninguna reacción de adaptación sería suficiente para el mantenimiento de la homeóstasis.

Observemos que las manifestaciones sensibles de los fenómenos de *stress* psíquico cuando éste no llega a una «adaptación», corresponden a la angustia.

El interés para nosotros de esquematizar el campo de conciencia no reflexiva en dos zonas, no reflexiva abierta y no reflexiva cerrada, partiendo de la reacción de adaptación, es el de encontrar, en el plano psíquico, una función biológica esencial, y contribuir de esta forma a una comprensión global de la actividad órgano-psíquica.

Esta concepción que se inscribe en la relación interioridad-exterioridad vuelve a encontrar los elementos constitutivos de los tópicos elaborados sucesivamente por

---

[65] Laplanche, J. y Pontalis, J. B.: *Diccionario del psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1977.

Freud en sus descripciones del aparato psíquico. Hemos visto lo que sucedía para la primera teoría, al distinguir el inconsciente del sistema preconsciente-consciente. En lo que concierne a la segunda donde son definidos el ello, el superyo y el yo, no parece haber mayor dificultad para establecer una cierta correspondencia entre el yo y la interioridad, entre el ello y la exterioridad interna de la que ya hemos hablado más arriba, de la misma forma que entre el superyo y la exterioridad del entorno. 63

La importancia que se da aquí a la reacción de adaptación tendrá sus consecuencias para una comprensión del fenómeno formación. En la medida en que la reacción de adaptación es lo que permite a un organismo hacer frente a las situaciones imprevistas, para las cuales no hay respuesta específicamente preparada, permitiéndole en cierto modo inventar, crear, dar «forma» a una respuesta nueva, veremos en esto uno de los pilares de lo que llamaremos la formatividad. Una actividad de formación intencional tendría como objeto, pues, retrasar el umbral de eficacia de la reacción adaptación; por consiguiente, en el plano psíquico, retardar los límites de cierre de la conciencia no reflexiva.

Al observar que la apertura inconsiderada de lo que hemos llamado conciencia no reflexiva cerrada (dicho de otra forma, algunas tomas dc conciencia) puede acarrear una reacción de adaptación inhibidora, que se agota antes que el equilibrio interno sea restablecido. Para un cierto contenido reprimido (según la terminología freudiana), una toma de conciencia conseguida es la compatible con las posibilidades de la reacción de adaptación.

Existe ciertamente alguna relación que establecer entre el concepto de conciencia tal y como la utilizamos aquí y el de la experiencia.

El campo de conciencia está poblado a la vez de imágenes y de signos. Es cuando los ejerce la actividad reflexiva, cuando se manifiesta la función de significación. Pero todo lo imaginario está lejos de ser significado por el lenguaje o por la expresión artística. Sin embargo está, disponible o no, utilizado en la reflexión o no.

Los contenidos del campo total de la conciencia no son comunicables más que parcialmente, no sólo cuantitativamente sino cualitativamente, por ciertos aspectos. También son originales, particularizados como lo pueden ser los rostros, a la vez que la hipótesis de que tienen una estructura común es plausible.

En este sentido podemos ver en el campo de la conciencia, tal y como lo hemos definido, una dimensión de la experiencia personal.

Con relación a la fuente de las incitaciones, hemos distinguido desde el punto de vista del organismo, una exterioridad externa (entorno) y una exterioridad interna (el organismo en sí).

¿La actividad reflexiva se ejerce a nivel de los circuitos reflejos cuyos polos están en el organismo mismo? En lo referente a circuitos propioceptivos, respondemos positivamente, por el conocimiento de una conciencia del espacio, del movimiento, por consiguiente del tiempo, que se hace parcialmente a partir de ellos.

En lo que concierne a los circuitos interoceptivos, con relación a las necesidades fundamentales, están en el plano reflexivo, en el origen del deseo, y ya lo hemos visto, de los fantasmas.

¿Qué es lo que pasa a nivel de la reflexión, de la pareja reproductora?

¿Dicho de otra forma, qué es la sexualidad en la actividad reflexiva?

Lo mismo que la expresión orgánica del sistema reproductor, se realiza por mediación del organismo entero, por consiguiente por mediación de la actividad refleja del sistema nervioso, la manifestación psíquica de la sexualidad se traduce por mediación del aparato psíquico global. 64

En nuestra hipótesis de una articulación de la actividad reflexiva sobre la actividad refleja, por exteriorización de la información del sistema reflejo, consideramos que la reflexión está marcada sexualmente, como lo está el reflejo, por el hecho de la estructura cromosómica (el cariotipo) sexuada del organismo al cual está acoplado el sistema nervioso.

No se trata más que de una hipótesis, mientras no tengamos conocimientos precisos sobre la naturaleza biológica de la reflexión. Podemos decir sin embargo, que el mundo está «informado sexualmente». Se encuentra en el plano de la información-señal característico de la reactividad refleja; en el plano de la información-significación propio de la reflexión.

¿La naturaleza sexualizada de la reflexión y de sus productos proviene de la estructura sexualizada del tejido viviente, o es la manifestación en el plano psíquico de una pulsión sexual? Recordemos que la dimensión psíquica de la incitación sexual ha sido descrita por Freud con la noción de libido, «manifestación dinámica en la vida psíquica de la pulsión sexual». Un punto de vista no se comprende sin el otro. Más adelante veremos la relación existente entre la energía y la organización.

De la actividad reflexiva a la actividad metarreflexiva

Se desprende de los desarrollos teóricos precedentes que reflejo y reflexión no deben ser considerados como modalidades de actividades que serían específicas, una de la vida orgánica, la otra de la vida psíquica.

El reflejo constituye una entidad abstracta; la actividad refleja está intrincada estrechamente con la actividad reactiva humoral tal y como la describe Selye. La reflexión es igualmente una entidad abstracta; la actividad reflexiva está integrada en un conjunto dinámico cuyas características son a la vez reactivas, reflejas y reflexivas.

Es conveniente volver sobre la noción de reflexión activa, que hemos utilizado precedentemente para precisar la significación, aquí, del adjetivo activo. La reflexión activa corresponde a los trabajos del pensamiento, que toma de los productos de la percepción actual, y de lo que nosotros hemos llamado la conciencia no reflexiva abierta, los elementos que va a reunir y transformar dándoles un sentido. Esta actividad aclara en cierto modo una pequeña parte de la conciencia no reflexiva abierta, en una zona que se convierte durante el tiempo de esta reflexión, en la conciencia reflexiva.

Está estimulada por todos los contenidos actuales y pasados (en la conciencia no reflexiva abierta) de la percepción, que resultan ellos mismos de estímulos externos e internos, tanto más cuanto éstos se manifiestan en desorden.

En términos cibernéticos, veremos más adelante que la reflexión puede ser considerada como una auto-organización a partir del «ruido» que proviene de las percepciones inmediatas y de los contenidos de la conciencia no reflexiva.

En ausencia del ruido, la reflexión no tiene ninguna ocasión de funcionar, lo cual es un límite teórico. Si el ruido es demasiado intenso, por consiguiente, si hay demasiado desorden en los contenidos psíquicos exponiéndose a poner en peligro la organización del conjunto, los contenidos en cuestión se mantienen en una zona cerrada, de donde, por otra parte, tienden a salir (lo que Freud llama los rechazos del inconsciente, en el proceso de retorno de lo reprimido). Según el punto de vista psicoanalítico, esos contenidos tienen una actividad particular, que se expresa en el sueño y en el fantasma. 65

Pero esta actividad reflexiva es de hecho más compleja de lo que parece en una primera esquematización. En efecto, se pueden distinguir varios niveles, constatando que ella puede tener por estimulantes sus propios productos. La actividad ref1exiva es significativa. En su puesta al cuadrado, según la expresión de Bachelard *(cogito*^{2}*),* se convierte en una crítica de la significación[66].

En teoría. no hay razón para detenerse en la ficción de un proceso de reflexión de reflexión *(cogito*^{2}*, cogito*^{3}*, cogito*^{4}*).* En la realidad es muy difícil pensar en el tercer grado.

Con la complejificación de la reflexión, la simbolización se complejifica en la abstracción de los conceptos y de las teorías; el proceso de significación sobreañade al juicio de conocimiento el juicio axiomático. «El postulado de objetividad para establecer la norma del conocimiento, define un valor que es el conocimiento objetivo mismo», dice Monod[67].

¿Qué pasa con la conciencia a ese nivel de reflexión sobre la reflexión, nivel que nosotros calificamos de «metarreflexivo»?

Hemos llegado al terreno de los conocimientos, de los esquemas explicativos, de las teorías, de los sistemas de valor. Los productos de la metarreflexión orientan a la reflexión y le plantean problemas de elección, como los productos de la reflexión orientan la actividad refleja y como la reflexión misma da un carácter voluntario a la actividad global.

Es precisa una actividad metarreflexiva sostenida para no dejarse encerrar en una teoría según la cual todo se constituye, tanto el mundo como el sujeto. El «ruido» de una conciencia no metarreflexiva consiste en las contradicciones de juicio, en las discordancias entre los hechos y las explicaciones.

La imposibilidad de devolver un material disponible a la metarreflexión, por ejemplo el hecho de un conflicto entre juicios de valor y conocimientos o prácticas, nos hace reconocer una conciencia no metarreflexiva cerrada.

Existe en cada uno, de una manera más o menos importante, un modo de pensamiento que no deja lugar a dudas, porque queda encerrado, oculto, inconsciente. Es fuente de «resistencia» a las puestas en cuestión.

La noción de reflexión exponencial o de metarreflexión nos plantea nuevos problemas, cuando se toma en consideración la manera en que el proceso reflexivo abre e1 camino de la alternativa, de la elección, y es por consiguiente una introducción en los niveles más elaborados de la intención.

---

[66] Bachelard, G.: *La dialéctica de la duración,* Villalar, Madrid, 1978.
[67] Monod, J.: *Ob. cit.*

Señalábamos que la reflexión suspende el desarrollo de la actividad refleja, o, lo que sin duda estaría más cerca de la realidad, que la disfunción de la actividad sobre modo reflejo, del hecho de lo imprevisto, provoca la actividad reflexiva, de donde puede resultar una nueva coherencia. Entre exigencias de naturaleza diferente, y que todavía no han encontrado su compromiso, la reflexión va a elaborar un compromiso planteando la alternativa. La reflexión sobre la reflexión va a plantear la cuestión del sentido de la elección. Lo que era elaboración de un compromiso viene a ser elaboración de una intención.

Esta intencionalidad se inscribe en el campo de conciencia y orienta la actividad a todos los niveles, con el mismo título que la reacción de adaptación. 66

Los productos de la actividad metarreflexiva se encuentran sobre la vertiente sensible (la de la interiorización), los valores estéticos, y sobre la vertiente motora (de la conducta) los valores morales.

Para más facilidad de expresión, designaremos por vocablos diferentes los niveles del campo de conciencia correspondientes a diversos niveles de reflexión.

En e1 primer nivel de reflexión, hablaremos de conciencia descriptiva. La actividad significativa de la reflexión transforma la imagen en signo.

En el segundo nivel de reflexión (reflexión sobre los productos de la reflexión), hablaremos de conciencia cognitiva (explicativa).

En un tercer nivel hablaremos de conciencia espiritual (comprensiva).

Partiendo de la pareja sensitivo-motriz, y elevándose del reflejo a la reflexión, y de la reflexión a la ref1exión sobre la reflexión, se construyen simultáneamente el mundo y el sujeto. El mundo es a la vez orgánico y psíquico, indisolublemente, como el sujeto es a la vez organismo y espíritu.

Cuando Bachelard habla del compromiso racionalista[68], situando e1 racionalismo a mitad de camino entre el idealismo y el realismo, como si fuese atraído entre dos tendencias contradictorias, comprendemos que se trata de un compromiso reflexivo.

Veremos que haciendo reflexión del concepto mayor de una teoría y de un método de la formación, no es a mitad de camino entre la idea y el fenómeno donde nos situamos, sino en el movimiento que une el uno con el otro.

El espacio socializado

Espacio de comunicación y espacio cultural

Considerando el proceso reflexivo ejercido a partir de elementos de exterioridad que son a su vez sujetos (objetos vivientes-pensantes), y que disponen, pues, de un poder de reflexión, nos sentimos inclinados a reflexionar sobre la relación intersubjetiva y sobre el mundo socializado. Se plantean varios problemas, que conciernen no solamente a la representación del otro y a la representación de sí, sino a la del objeto psiquizado por los demás, por consiguiente el objeto socializado, Es abordar la

---

[68] Bachelard, G.: *El compromiso racionalista,* ob. cit.

experiencia del espacio humano, del que todo objeto lleva no solamente la huella psíquica sino la huella social, convirtiéndose en objeto cultural.

Pasando teóricamente de lo psíquico a lo social (de lo psíquico individual a lo psíquico colectivo), la reflexión sobre este objeto particular que es lo ajeno llega a la conciencia del yo en la relación con los objetos culturales y el otro, después a la conciencia del reconocimiento, del tener, del poder, con los correlativos sentimientos. Cuando decimos que se pasa de lo psíquico a lo social, parece que se pretende un paso evolutivo de un estadio psíquico a un estadio social. No ocurre eso. Esta expresión, pasar de un plano a otro, no indica más que momentos y centros de reflexión teórica. Todo es a la vez humoral, orgánico, psíquico y social, pero en diferentes proporciones.

En su concepción del estadio del espejo, J. Lacan pone de manifiesto que el yo se constituye a partir de la imagen de su semejante[69]. Es para Lacan esta imagen del semejante la que prevalece en lo imaginario del que hace, con lo simbólico y lo real, los tres registros del campo psicoanalítico.

En su estudio fenomenológico sobre la percepción, Merleau-Ponty[70] ha demostrado de manera sobrecogedora cómo el agradecimiento del otro como sujeto es indispensable a la conciencia del yo-sujeto. Al percibir al otro como objeto, yo constituyo como objeto un ser que percibe, que a su vez me percibirá como objeto.

Este punto de vista resulta de la afirmación antipredicativa de una diferencia esencial entre el sujeto y el objeto. Ahora bien, también nos interesa investigar cómo se forma esta diferencia.

En el plano orgánico, el otro es objeto. Es exterior por su cuerpo. Ese cuerpo está dotado de la posibilidad de actos reflejos. Es el lugar de una pareja sensitivo-motriz. Por consiguiente el objeto estímulo, fuente de una interiorización en el arco reflejo, es un objeto sensitivo-motriz. Lo que es el elemento estímulo es la llegada para él, hacia el exterior de un arco reflejo cuyo punto de partida puede ser la exteriorización motriz de mi propio arco reflejo. Objeto y sujeto están, pues, en una situación de inter-sensitivo-motricidad, de inter-reflejo, a la pareja sensitivo-motriz, constitutiva del sujeto, de la interioridad, se añade la pareja inter-reflejo de los sujetos presentes.

Podemos considerar que existe una sociedad a nivel orgánico. Esta noción reúne el punto de vista según el cual la sociedad no nace con el hombre, dotado de la reflexión. Existe una sociedad desde el principio de la vida.

Una interioridad hecha de parejas sensitivo-motrices está ligada a una exterioridad hecha de parejas inter-sensitivo-motrices. Al espacio inerte está superpuesto un espacio orgánico tejido de inter-sensitivo-motricidad.

Para un mismo individuo cuyos automatismos resultan de la intrincación de los reflejos innatos y adquiridos por aprendizaje, es un falso problema no preguntarse si su individualidad original depende del medio o de él, o si este individuo orgánico crea su medio. Existe «integrado» en el medio «reflejado» como lo sensible está integrado en lo motor.

[69] Lacan. J.: *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je,* en «Rev. Fr. De psychan.», núm. 12, 1949.
[70] Merelau-Ponty, M.: *Fenomenología de la precepción*, Ediciones 62, Barcelona, 1975.

Pero el cuerpo es igualmente lugar, polo, de la segunda pareja característica de la interioridad-exterioridad, es decir la pareja sexual. El espacio orgánico, tejido de inter-sensitivo-motricidad, también es un tejido de sexualidad.

¿Qué ocurre en el plano psíquico? La reflexión está al origen de las formas simbólicas. A la inter-sensitivo-motricidad se superpone la «inter-formas-simbólicas».

El espacio inerte completado por el espacio orgánico viviente está ahora completado por el espacio psíquico. El equivalente teórico en el espacio psíquico, del inter-reflejo en el espacio orgánico, es la inter-reflexión; se trata de la comunicación. Lo mismo que el inter-reflejo tiene sus estructuraciones particulares en formas colectivas características de cada especie, la comunicación tiene igualmente estructuraciones específicas en 1enguajes, saberes y mitos.

En efecto, el campo de la interreflexión está hecho de la experiencia histórico-social. La comunicación puede establecerse por formas simbólicas que la transforman en campo de signos (las lenguas), en campo de significaciones (los conocimientos), en campo fantasmático (los mitos).

Evocábamos antes lo que ocurre cuando la actividad se desarrolla en el reposo de la reflexión, es decir cuando el psiquismo funciona en cierto modo como un reflejo, de manera automática, pero con sus propios soportes, sus medios específicos, imágenes y símbolos, no manifestando su poder creativo. Ahora se desprende de esto la distinción, en la interreflexión, en la comunicación, de dos aspectos, uno automático, otro generador de nuevas imágenes; de un nuevo lenguaje, de un nuevo saber, sin duda también de nuevos mitos. 68

Reservaremos el vocablo interreflexión (que engloba la reflexión, la metarreflexión) al espacio psíquico caracterizado por la reflexión activa. Las estructuras sociales se hacen en el dinamismo de este espacio psíquico. Se cuajan, se sueldan, en la parada de la reflexión, o en su degradación en el nivel reflejo.

Es aquí donde habría que estudiar los problemas del reconocimiento del haber y del poder.

Con la reflexión surge la alternativa de un reconocimiento o de un no reconocimiento de los demás. Decíamos que la reflexión es suspensiva de la actividad automática objetivando el arco reflejo, volviendo a centrar la interioridad a otro nivel, abriendo de esta forma una elección en la posibilidad o no de seguir el encadenamiento, sea de la misma forma, sea de manera diferente.

El reconocimiento, es el retorno del espíritu sobre el saber que tenemos de los demás. No está establecido de una vez por todas. El otro existe como polo de interreflexión, cuando, por la reflexión, suspendo el saber anterior que tengo sobre él y todas las imágenes suyas que he conservado o que he fabricado, para decidir continuar utilizándolas, o cambiarlas, modificarlas por un nuevo «conocimiento». Correlativamente, la misma reflexión me lleva a la conciencia de que los demás tienen también esta posibilidad de decidir sobre el carácter inmutable o no de la imagen y del saber que tiene sobre mí.

Consideremos ahora el aspecto cultural. La consideración de la dimensión psíquica ha sugerido la noción de un mundo de objetos psiquizados. De manera análoga, la dimensión social lleva consigo la noción de un mundo de objetos socializados. Cada objeto está bajo la mirada de sujetos muy diversos que constituyen el espacio de inter-

comunicación y de inter-reflexión. Se cubre de una descripción, de un símbolo. Por otra parte está más o menos constituido por la actividad humana, por el movimiento del espacio de inter-reflexión.

Refiriéndose al reflejo, la reflexión designa su soporte, el cuerpo, lugar de la interioridad. Refiriéndose a sí misma, designa su propio soporte, el yo con todos sus constitutivos, todo lo que se relaciona con él y en particular al cuerpo. El cuerpo viene a ser «mi» cuerpo. Con la reflexión, nace la pertenencia. El objeto con el cual el cuerpo está en relación (sobre todo para alimentarse) se convierte en el objeto de mi cuerpo, viene a ser «mi» objeto.

Refiriéndose a ella misma, la reflexión designa su capacidad suspensiva, al origen de la elección, de la voluntad; designa la relación entre el yo y lo posible; acompaña, pues, al poder. Un espacio de interreflexión de segundo orden es un espacio de pertenencia y de poder. Tal es el espacio socializado.

Si consideramos un espacio de interreflexión de un nivel más elevado caracterizado por valores estéticos y morales, descubriremos el espacio espiritual.

Del interreflejo a la interreflexión

Todos los aprendizajes están basados en la actividad refleja. Se trata del reflejo de base en los aprendizajes motores, o bien del reflejo que se ejerce por los caminos y los medios de producción de la reflexión, en los aprendizajes técnicos, las adquisiciones de saber, de modelos de pensamiento.

En cambio, la formación está fundada sobre la reflexión en sí misma.

Es a la vez por aprendizaje y por formación como los movimientos se coordinan, cómo las producciones simbólicas se enriquecen y se complejifican, cómo la vida social se intensifica. Igualmente es por aprendizaje y formación cómo la sensación se hace cada vez más fina y cómo el sentimiento se matiza, cómo la vida espiritual se amplía.

El desarrollo de la coordinación motriz, simbólica, social, desemboca en la discriminación y el poder de análisis. Existe separación entre las distintas partes de lo que es confuso, sincrético en la percepción y precisión de la actividad motriz e intelectual para que aparezcan particularidades del objeto que no se perciben de entrada.

La función espacial de la reflexión es la producción de imágenes de saberes, de mitos, pero ella es igualmente productora de lazos entre todos esos elementos de las formas simbólicas.

El desarrollo y la complejificación de la actividad refleja, desembocan en discriminaciones más refinadas y más precisas en los estímulos. Tomando esos conjuntos reflejos como objeto, la reflexión establece lazos entre las partes separadas. Permite una integración de las partes en un todo que toma una significación original con relación a otro conjunto.

La actividad de relación entre lo que ha podido ser discriminado desemboca en una diferenciación.

Reflexionar no tiene sentido más que con relación a un espacio de interreflexión. Yo reflexiono utilizando conceptos abiertos, es decir que pueden encontrar nuevas significaciones, no solamente por mi parte, sino por parte de los demás.

El poder de suspender, de cuestionar en pensamiento establecido no se ejerce más que si es compartido. Es en una corriente de interreflexión donde se manifiesta una progresividad del pensamiento. Ahora bien, esta interreflexión no se expresa más que a través de las obras culturales. Es la frecuentación de las obras la que sumerge en el baño de la interreflexión, algunas veces más que la frecuentación de los demás, si no está reconocido en todo su poder reflexivo. No faltan situaciones donde la comunicación, la investigación, lo que querría ser una expresión en común, no es más que una forma degradada de reflexión, un enlace de pensamientos terminados y a veces muy usados.

¿Pero qué entendemos por obra? Precisamente lo que es la expresión de la reflexión, menos importante por la afirmación que aporta, que por la interrogación que suscita, por lo que es la expresión de la suspensión de lo conocido, por la duda que pone en el camino de una nueva afirmación, cuya duración no será por otra parte más que la del reposo de la reflexión, en la espera del momento de su propia interrogación.

La obra, es también esta expresión de una connaturalidad, la expresión única de algo universal, concerniente al espacio humano, capaz de ser otro estímulo para otra expresión igualmente única.

Volvemos a escribir una vez más esta frase notable de Sartre a propósito de Kierkegaard:

> «Kierkegaard vive, porque, rechazando el saber, revela la contemporaneidad transitórica de los muertos y de los vivos, es decir que él desvela que todo hombre es todo hombre, en cuanto que universo singular... Durante su vida fue sujeto único. Muerto, no resucita del todo más que volviendo a ser sujeto múltiple, es decir unión interna de nuestras singularidades»[71]

La reflexión produce, al ejercerse sobre sí misma, a la vez lo universal y lo singular, objetividad y subjetividad, colectivo y personal.

El espacio humano, a la vez inerte, biologizado, psiquizado y espiritualizado, espacio de interreflexión, se amplía en extensión y en profundidad. Sobre la vertiente de la exterioridad, la reflexión tiende a aprehender lo universal, tanto por el conocimiento adquirido como por el alcance de los conceptos. Incluso en el reposo de la reflexión, cada uno se percibe cada vez más frecuentemente en situación «mundializada». El conocimiento difuso se extiende, se reserva, y está disponible en esas memorias-útiles que son los ordenadores. Sobre la vertiente de la interioridad, con las tomas de distancia sucesivas de la reflexión en su desarrollo, existe una intensificación de la subjetividad (de la persona).

¿Qué ocurre cuando una vertiente prevalece sobre la otra por una razón u otra, caracterizando la descendencia o la evolución individual, caracterizando por otra parte a un individuo o a una colectividad? Un desequilibrio en favor de la exterioridad atrae al sujeto hacia la pérdida de su diferenciación. La dimensión social del espacio privado de interioridad, de subjetividad, tiende hacia la unicidad por la desaparición de las diferencias, o hacia la fragmentación, la parcelización. El sujeto mismo se encuentra llevado o bien a la fusión en el conjunto, o bien al aislamiento.

---

[71] Sartre, J.P.: *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1970.

El desequilibrio inverso se presenta con frecuencia por defecto de exterioridad, lo cual puede parecer paradójico. De hecho, estamos sumergidos en un baño extremadamente denso de elementos materiales, y sobre todo informacionales, pero estos elementos quedan exteriores, no constituyen estímulos, no forman una exterioridad activa donde las subjetividades pueden encontrar anclaje. La prevalencia de la subjetividad es acompañada de la separación de lo real, de la negación del objeto.

En el último extremo de las dos tendencias, se trata de la negación del espacio como relación.

2. EL TIEMPO-CAMBIO

> «El cambio es el punto de partida de todas las ciencias del tiempo. Tiene, pues, que haber una conducta del cambio, nosotros no la conocemos.»
>
> P. JANET[72]

El tiempo suele ser considerado corrientemente o bien como duración, o bien como instante, momento, a veces parte de la duración. Tanto el sentido común como los filósofos distinguen también un tiempo subjetivo, vivido, que no se puede medir, tiempo de la esperanza, de la espera, del amor, y un tiempo objetivo, cuantitativo, ligado a las cosas y a la acción sobre las cosas.

Toda experiencia tiene una significación temporal. La experiencia de formación no escapa a esto. La formación tiene su duración, sus momentos, sus ritmos; es acción sobre la experiencia del tiempo, puesto que contribuye, en la experiencia de cada uno, a estructurar el tiempo diferentemente. Es reflexión sobre el tiempo.

Ahora bien, de manera significativa, el tiempo nos parece estrechamente unido al cambio, de la misma forma que el espacio está asociado a la relación.

En una obra anterior, hemos dedicado un capítulo a la interexperiencia del cambio[73], estudiando la manera en que el proceso del cambio es vivido en una relación de carácter formativo. El cambio en la formación, está a la vez ligado a la carencia y a lo posible. No solamente es el cambio necesario para franquear los obstáculos que se interponen a fin de pasar de una situación primera juzgada insuficiente y mediocre, a otra situación considerada mejor. Es también el cambio que permite mirar, tomar en consideración, estar atento a lo posible y a su desarrollo.

> «El trabajo para la satisfacción de las necesidades se convierte en trabajo para despejar, en los términos de un proyecto, la intención de la satisfacción deseada.»

No solamente hay cambio de lugar, sino de forma, de cualidad. Retomaremos aquí el esquema teórico de la secuencia somato-psíquica y veremos, desde el punto de vista del tiempo, en qué consiste la pareja interioridad-exterioridad. Cualquiera que sea su nivel, el cambio indica e1 paso de un estado en un momento determinado, a otro estado al momento siguiente. El cambio se desdobla en un antes-después. 72

La temporalidad de la reacción de adaptación

Selye, que ve en el *stress* un común denominador de la actividad biológica, no solamente ha señalado el aspecto espacial de la adaptación (la adaptación es siempre

---

[72] Bachelard, G. *La dialéctica de la duración,* Ob. cit.
[73] «Formation», núm. 3.

una concentración espacial del esfuerzo, dice él), sino que ha insistido sobre su desarrollo temporal trifásico[74].

En la fase aguda de la reacción de alarma, la resistencia general al agente que provoca el *stress* cae por debajo de la que es precedentemente, después, una vez adquirida la adaptación (estadio de resistencia), esta capacidad de resistencia aumenta considerablemente, antes de agotarse de nuevo por debajo de lo normal.

Por consiguiente, hay un tiempo disponible para un ajuste de las relaciones entre el exterior y el interior, teniendo en cuenta lo que son uno y otro.

Pensamos que es en ese tiempo, a todos los niveles de adaptación, bien sea orgánica, psíquica, o espiritual, cuando se elaboran nuevas soluciones.

La temporalidad del reflejo

A nivel orgánico, existe una temporalidad del reflejo. El reflejo «marca» el tiempo. Su punto de impacto define un antes y un después. Hay un presente del reflejo. Su rapidez habitual hace de su presente un instante. Es constitutivo de un cambio de dos maneras: en la relación entre el organismo y el medio, y en el seno mismo del organismo, por la marca que él parece dejar, bien sea para crear una nueva apertura, o para reforzar un automatismo.

El reflejo define un orden de sucesión: hecho sensible seguido de hecho motor. En el presente del reflejo hay una vertiente sensible orientada hacia adelante y una vertiente motora orientada hacia el después.

El reflejo define un principio y un fin, una duración. El arco reflejo, tanto en su aspecto sensible como en su aspecto motor, describe una curva donde se suceden la puesta en marcha, la actividad plena, el agotamiento y la inercia, El análisis de esta curva, que es la del influjo nervioso, muestra una excitación rápida, brutal, un desarrollo en plató, que no tarda en bajar de nuevo a un agotamiento que se extiende en la duración.

Estos diferentes aspectos de la temporalidad parecen caracterizar todo lo que es del orden de lo vital.

Con la pareja sensitivo-motriz, el tiempo se hace pulsátil. El tiempo vital está no solamente caracterizado por la alternancia, sino por el impulso y por el agotamiento.

Con el encadenamiento de reflejos en series temporales, y su intrincación en conjuntos espaciales complejos soportados por órganos especializados, el tiempo biológico está también marcado por una secuencia que va de la indiferenciación primitiva a una diferenciación cada vez más importante

[74] Seyle, H.: *Ob. cit.*

La temporalidad de la reflexión

Sin detenernos en el plano orgánico, al que los estudios fisiológicos aportarían preciosas informaciones, veamos lo que ocurre con el tiempo a nivel psíquico. En otros términos, ¿qué significa el tiempo de la reflexión?

El tiempo aparece en la reflexión o bien bloqueado, o bien como huidizo. A menudo todo ocurre como si la reflexión no estuviese ligada al tiempo.

Cuando yo me detengo al escribir para reflexionar, olvido el tiempo, y constato, cuando cesa la reflexión, que creía estar todavía en ese instante o estaba «cogido» en la reflexión. Cuando escribo, por el contrario, me siento ligado al tiempo de las cosas. De hecho, analizando lo que ocurre, no puedo decir que esta impresión fuera del tiempo caracterice toda la reflexión; caracteriza lo que nosotros llamamos más arriba su aspecto suspensivo por la acción refleja automática. Un bloqueo puede realizarse por un tiempo indeterminado. El acto se encuentra suspendido de la reflexión. Hay una cierta duración de la reflexión que necesita una tensión particular vivida en el esfuerzo.

Janet hace observar que la continuación no es natural a nivel del reflejo, solamente es capaz de reflexionar un ser evolucionado. Nosotros diremos que la continuación es el resultado de la reflexión, a la vez para mantener el efecto suspensivo para la respuesta refleja, pero también para someter nuevamente a la reflexión su propio resultado.

El acto está suspendido de la reflexión, pero la reflexión está unida a la acción. Sin este acto ya realizado y ya inscrito, en un circuito involuntario, no existe circuito para reflexionar, o bien, existe el fantasma, el acto puramente arcaico pan-destructor o pan-egoísta, dice Mendel[75].

El resultado de la reflexión, en la actividad y en el pensamiento aparece como una especie de compromiso entre dos planos, dos dimensiones, el de la respuesta refleja psiquizada y el de la reflexión. Los dos están estrechamente intrincados.

Al tiempo hecho de instantes de la vida refleja, se añade el tiempo hecho de la duración de la vida psíquica, lo cual hace decir a Bachelard que la continuidad psíquica no es un don, sino una obra. Es preciso construir la continuidad.

> «El espíritu tiene un impulso fuera de la línea vital»[76].

Pero la experiencia está hecha de esas dos coordenadas (entre otras), de la línea vital y la de la línea psíquica y espiritual.

Es, por otra parte, la reflexión la que crea el vínculo temporal, tomando por objeto el conjunto de la pareja sensitivo-motriz, principio y fin. Estado el-estado e2, Es la que designa el cambio-movimiento, resultado del reflejo, designando también su permanencia, puesto que a un estímulo conocido corresponde tal respuesta conocida. Al proponer una respuesta nueva, la reflexión comporta un cambio de segundo orden, un cambio que rompe la permanencia ligada al reflejo.

---

[75] Mendel, G.: *Anthropologie differentielle,* ob. cit.
[76] Bachelard, G.: *La dialéctica de la duración,* ob. cit.

De esta forma vemos dibujarse una pluralidad de discontinuidades y de continuidades.

El cambio está inscrito en lo vital a nivel orgánico, está inscrito bajo el signo de la permanencia. Es esta permanencia del orden vital la que es el objeto del cambio psíquico. Se puede decir que lo psíquico por la reflexión, hace del cambio del orden vital una permanencia que, por consiguiente, constituye una duración.

La reflexión transforma en duración el tiempo discontinuo de lo vital. Pero no es más que momentánea. Sus resultados caen en la permanencia y se convierten, en los intervalos de la reflexión, de lo vital psiquizado, en contenido de lo que hemos llamado la conciencia no reflexiva. De esta forma se constituyen por momentos y esfuerzos reflexivos sucesivos duraciones múltiples.

«La continuidad psíquica plantea un problema, y nos parece imposible que no se reconozca la necesidad de fundar la vida compleja sobre una pluralidad de duraciones, que no tienen ni el mismo ritmo, ni la misma solidez de encadenamiento, ni el mismo poder de contenido»[77].

La formación puede ser considerada como un proceso de producción de duraciones, al mismo tiempo que de instantes, para reflexiones de nivel cada vez más elevado.

Se dice a menudo de la formación que consiste en liberar la espontaneidad oculta, aprisionada, en los marcos rígidos y complejos de todas las costumbres y de todos los controles. La espontaneidad puede manifestarse de dos maneras, o bien por actos que resultan de «aperturas» antiguas controladas por aperturas más recientes, o bien por actos que son respuestas nuevas, creaciones. Éstos son un comienzo. Son los que rompen una continuidad, los que destruyen una permanencia.

El verdadero instante, desprendido de la duración, el de la expresión única, es el que se instala destruyendo la permanencia, de esta manera polémica de la que habla Bachelard a propósito del conocimiento en el momento de su constitución.

La posibilidad del instante de creación está unida a la posibilidad de ruptura de la permanencia.

La intuición, es la puesta en marcha de la reflexión, sobre un fondo de duración y de permanencia, por un hecho, un acontecimiento, una situación «en ruptura» con lo conocido. Indicativo del principio de una duración sobre una órbita nueva del pensamiento, e1 instante de intuición no será el signo del cambio más que si la reflexión lo prolonga, se mantiene el tiempo necesario, y con la fuerza suficiente, para su inscripción en la experiencia, en modificación, en complemento, en diferencia de una inscripción antigua.

Llamamos tiempo psíquico a ese tiempo que es del orden de la reflexión activa y que está fuera del tiempo biológico. Es un tiempo excepcional, fuera de lo común, de lo cotidiano. Pero es un tiempo que al instalarse en la duración llega a banalizarse. Al tiempo psíquico banalizado, le llamamos tiempo vital psiquizado.

El tiempo vital psiquizado es de la misma naturaleza que el tiempo orgánico, su soporte es la pareja refleja, pero su contenido es de orden psíquico.

---

[77] *Ibíd.*

El tiempo vital psiquizado es un tiempo cuyo contenido ha sido reflexionado, pero que se instala en el reposo de la reflexión. Es el tiempo de lo conocido encadenado, embrollado en todos los elementos de la vida «corriente», ritmada por las alternancias biológicas.

El mantenimiento de un tiempo psíquico supone un esfuerzo considerable, significa la sucesión de instantes que siempre están en ruptura con relación a la duración nuevamente empezada. En último lugar, es el tiempo que no tiene tiempo de inscribirse, es un tiempo sin memoria. 75

La constancia de un tiempo psíquico supone una reflexión ininterrumpida sobre su propio objeto, en cierto modo una reflexión exponencial. En general, dice Bachelard, cuando elevamos los coeficientes (*cogito*^{2}, *cogito*^{3}, *cogito*^{4},...), llegamos a tiempos cada vez con más lagunas. Manteniéndose en «las altitudes exponenciales», lo psíquico crea «tiempos idealizados que poseen entonces constantes sin por eso tener una continuidad»[78].

La temporalidad de la inter-reflexión

¿Qué ha ocurrido con el tiempo que se ha llamado socializado?

Nosotros hemos descrito a propósito del espacio, el espacio inter-reflejo y el espacio de inter-reflexión. El hecho motor de un individuo es fuente del hecho sensible de otro individuo. Ahora bien, constatamos que dos individuos no tienen las curvas de desarrollo de su sensibilidad y de su motricidad (para un tipo o un grupo de reflejos determinados, por lo tanto para una función particular) que se superponen; se deduce que los emparejamientos inter-reflejos se hacen a merced de lo que podríamos llamar resonancias evolutivas.

En el espacio de interreflexión, por una parte los momentos reflexivos individuales no coinciden, de ahí una especie de vibración de *quanta* de reflexión surgiendo y apagándose de manera aleatoria; pero al mismo tiempo, la inscripción de la reflexión se realiza en símbolos o signos que dan una forma al espacio interreflexivo (la cultura), y a los procesos de sus cambios (la historia).

El aspecto socializado del tiempo vital psiquizado aparece en el registro de los hechos pasados, en la previsión y en la programación. Es partiendo de todos estos conocimientos adquiridos como el tiempo social se organiza de manera funcional apuntando un equilibrio entre la satisfacción de las necesidades y las producciones de todas clases. Es el tiempo de todo lo que está organizado, de las reglas, de la Ley, de la permanencia, Es el tiempo sistemático.

El aspecto socializado del tiempo psíquico se nos muestra más difícilmente. Sobre la vertiente del pasado, es el tiempo histórico, del cual una característica es precisamente la discontinuidad.

En Historia, se han interesado mucho por el acontecimiento, lo mismo que la historia personal se nos muestra primeramente como un conjunto de instantes. Es precisa una reflexión sobre la historia en sí, sobre los instantes que marcan y son

---

[78] *Ibíd*.

marcados, para extraer la significación relativa en su encadenamiento. De esta forma se llega a la noción de una producción de la sociedad por la sociedad (Touraine)[79].

Durante mucho tiempo, se ha hecho depender la sucesión de los acontecimientos históricos de la influencia de los «grandes», de los personajes «históricos». Ahora se llega a considerar que la sociedad se produce a sí misma, que posee una historicidad como espacio y como tiempo a la vez biológicos y psíquicos, por consiguiente de interreflejo y de interreflexión. 76

A medida que se produce la sociedad de interreflexión, nuevas significaciones aparecen en los vínculos que unían los acontecimientos de la historia. La interreflexión, emergiendo, transforma la sociedad anterior, y al mismo tiempo, transforma la sociedad del porvenir. Las prospectivas únicamente económicas y organizadoras no bastan, y se anuncia una investigación de «sociedad de significación y de expresión».

La corriente de formación en la sociedad en que vivimos nos parece la expresión social de un tiempo psíquico, manifestación del desarrollo de la interreflexión. Esa corriente parece dudar entre dos direcciones, una que es reflexiva y que conduce hacia una reflexión siempre más exponencial, otra que se dirige hacia lo organizado y lo económico.

77

[79] Touraine, A.: *Production de la société,* ob.cit.

3. LA ENERGÍA Y LA ORGANIZACIÓN

A partir de una simple noción a la que es precisa una fuerza, mantenida por energía, para producir y para mantener un movimiento, han sido utilizados numerosos conceptos en biología, en psicología, en filosofía para caracterizar lo que «entraña» el cambio vital y psíquico. Se trata de tendencia, de instinto, de *tonus* psíquico (Janet), de *élan* vital (Bergson), de pulsión (Freud).

¿Se trata de fuerza que empuja, anterior al movimiento, determinante, o de fuerza que atrae, posterior, final? Pregunta ya planteada y aclarada por Bergson, en su discusión entre el mecanicismo y el finalismo, para comprender el fenómeno evolutivo.

El concepto de energía ha sido durante mucho tiempo utilizado en psicología para designar la fuerza de carácter, de intensidad de la determinación para cumplir ciertos actos.

Es sobre todo con Breuer y Freud cuando la energía psíquica llega a ser un concepto fundamental para comprender el funcionamiento del aparato psíquico. Refiriéndose a las concepciones de la energía en física a finales del siglo XIX, uno y otro distinguieron en el plano psíquico, varios aspectos de la energía, según su posibilidad de transformación. Para Freud, que se ha inspirado en una teoría física que tiene en cuenta el principio de la degradación de la energía (Helmholtz), ésta es llamada libre cuando caracteriza los procesos inconscientes, es llamada ligada en los procesos secundarios de las experiencias mentales conscientes.

Para W. Reich, existe una energía cósmica fundamental, de naturaleza no eléctrica, el orgon, fuente de energía vital. De esta concepción han nacido las corrientes de análisis bio-energético (W. Reich, después A. Lowen)[80].

En su antropología, Teilhard de Chardin hace de la energía una dimensión del fenómeno humano y plantea el problema de las relaciones entre la energía en el mundo físico-químico y la energía en biología: «Lo que continúa impidiendo el contacto entre Física y Biología, y por consiguiente retrasando la incorporación de esta en el seno de una física generalizada, es, en último análisis, un problema de energía»[81]. Él propone un esquema energético de la evolución según dos ejes, uno de mayor probabilidad según el cual la materia física se desliza hacia la entropía; el otro, de complejidad creciente y de mayor improbabilidad, según el cual la naturaleza biológica tiende hacia lo complicado.

En el curso del proceso evolutivo de la energía cósmica, ésta pasaría del estado de desorden máximo, al del orden máximo, para al final desordenarse (expansionarse).

Este esquema podría acercarse al descrito por Dublineau, para quien toda evolución implica una diferenciación, cuyo recorrido iría de la indiferenciación primitiva a una diferenciación óptima, para evolucionar hacia una superdiferenciación,

---

[80] Reich, W.: *Análisis del carácter,* Paidós, Buenos Aires, 1976, Lowen, A.: *Bioenrgética*, Diana, México, 1977.

[81] Teilhard de Chardin, P.: *La activación de la energía*, Taurus, Madrid, 1967.

que entraña una desintegración, comienzo de una nueva indiferenciación por liberación de energía.

Pero Teilhard plantea la hipótesis de que con la reflexión, en la cima de la curva ocurre algo que hace el orden óptimo irreversible. En un punto crítico superior, la energía reflexionada escapa según él a la desintegración.

Inspirándose en nociones de las ciencias físicas, pero quedándose en el terreno de la psicología experimental, K. Lewin elabora el concepto de tensión. La fuerza de tensión correspondiente a una energía potencial es la que es justamente disponible para responder a una eventual excitación, durante el tiempo en que esta excitación no sobreviene.

> «…Algunas energías psíquicas, es decir sistemas psíquicos en estado de tensión, derivan por lo general de la presión de la voluntad o de una necesidad, son la condición constante y necesaria de la producción de un acontecimiento psicológico, de la manera que ellas intervienen»[82].

Estas hipótesis para comprender los fenómenos energéticos en la materia viva, y más especialmente en el Hombre, se desprenden de una referencia a las leyes de la física, bien sea de manera reductora bien considerando una «naturaleza» particular del viviente dotado de una fuerza inexistente en el mundo material.

Ahora bien, la teoría de la información y la cibernética nos permiten comprender que con relación a la materia inerte, la materia viva difiere esencialmente por el modo de organización de los materiales atómicos que la constituyen. Por su organización la materia viva añade información a la materia inerte (Wiener); esta información no es ni masa, ni energía, que no son más que sus soportes.

En biología, la problemática energética reproduce una problemática sistemática. Los dos aspectos no pueden ser separados.

De esta forma es como simultáneamente los fenómenos vivientes traducen el segundo principio de la termo-dinámica, mientras que manifiestan una creciente organización.

Recordemos que el segundo principio prevé la degradación ineludible de la energía en el seno de un sistema aislado tal y como el universo. La entropía mide el grado de degradación de la energía de un sistema. Por consiguiente, todo fenómeno va acompañado necesariamente de un crecimiento de entropía en el sello del sistema donde se desarrolla.

El concepto de neguentropía (entropía negativa) indica un crecimiento de orden, en oposición al crecimiento del desorden que caracteriza la evolución de la energía potencial hacia la energía cinética (movimientos y colisiones al azar de las moléculas).

Para una comprensión de la formación en el fenómeno evolutivo, abordaremos sucesivamente los diferentes niveles de reflexión desde el punto de vista energético, después desde el punto de vista sistemático.

[82] Kaufman, P.: *Kurt Lewin*, Vrin, París, 1968.

Aproximación energética

La energía a nivel orgánico

Volvamos a tomar el esquema según el cual se suceden y se superponen a la vez el plano orgánico y el plano psíquico. Plantearemos la hipótesis de una sucesión y de una superposición de energías correspondientes a cada plano: energía orgánica y energía psíquica. De esta forma consideraremos que el organismo viviente, por asimilación y transformación de substancias orgánicas, toma una energía de un orden inferior, para elaborar una energía de orden superior, cada vez más elaborada.

Consideremos de paso que la misma palabra «asimilación» es utilizada en biología por Piaget, para indicar una función esencial que conduce a la formación de estructuras.

En la reducción de lo vital a lo físico-químico, «lo inferior está enriquecido por lo superior y la asimilación recíproca que resulta de ello pone de relieve la existencia de estructuras de conjunto por oposición a las composiciones aditivas o identificadoras»[83].

En el plano orgánico, ¿cómo es llamada la energía? ¿Cómo pueden las nociones más corrientes articularse con los conceptos de una energética de la vida refleja?

La energía acompaña a la pareja sensitivo-motriz; sigue el canal del arco reflejo; es a la vez abversiva y adversiva.

En la complejidad biológica del organismo humano, el arco reflejo no solamente está conectado sobre el exterior del cuerpo. También tiene sus terminaciones sensibles en el interior: se distingue la sensibilidad exteroceptiva y la sensibilidad interoceptiva, esta última está unida a los órganos, asegurando una función esencial para la supervivencia.

Sobre la vertiente de la sensibilidad, de la abversidad, la noción de necesidad designa el «sentir», aspecto sensible del movimiento energético a nivel de las funciones vitales orgánicas tales como el hambre, la sed, el sueño, la sexualidad. Una cantidad de energía puesta en tensión se manifiesta en la adversidad hasta que se encuentra una solución al problema energético interno. La sensibilidad a la tensión en la necesidad provoca el sufrimiento, el dolor, si la integridad del organismo se encuentra amenazada; por el contrario, es placer lo que se siente en los momentos en que a un desequilibrio interno sucede un nuevo equilibrio. El placer como el dolor son tanto más fuertes cuanto más se aproxima el umbral de amenaza de la integridad biológica.

El placer y el dolor son las manifestaciones, a nivel de la sensibilidad, de un gradiente de abversidad interna o externa y de adversidad, en lo que es compatible o no con la supervivencia. De esta forma, el calor de un objeto provoca una sensación agradable si calienta un cuerpo frío, pero es fuente de dolor si su intensidad es tal que amenaza la integridad de los tejidos o las posibilidades de adaptación de los sistemas de regulación térmica, para un organismo homeotérmico.

El hombre no se nutre directamente de energía solar. Ésta se encuentra canalizada por el reino vegetal y por el reino animal. La satisfacción de las necesidades es la resultante del acoplamiento entre un individuo y un «campo», un entorno; no se trata de cualquier individuo ni de cualquier entorno.

[83] Piaget, J. *El estructuralismo,* ob. cit.

La cohesión de los sistemas biológicos, bien se trate de los organismos, de los órganos, de los tejidos, de las células, necesita un entorno energético particular para una transformación de energía física en energía biológica.

El funcionamiento sin problemas de todos los sistemas biológicos del organismo, la buena armonía del cuerpo, las regulaciones correctas, provocan lo que Leriche llama la vida en el silencio de los órganos. A este silencio de los órganos corresponde la sensación de bienestar.

Para organismos complejos como el del hombre y de los animales superiores, el reflejo es el elemento base de los sistemas de condicionamientos y de automatismos. Reacciones cada vez más elaboradas han sido preparadas de antemano, engranadas en procesos que se encadenan para comportamientos más o menos complicados.

Cuando el organismo se encuentra en una situación donde él está sometido a un conjunto de estimulaciones en presencia de las cuales no hay respuesta de reacción preformada, todo ocurre como si hubiese una acumulación de energía para provocar reacciones motrices primarias, siempre desordenadas o inhibidoras. Lo «sentido» en este proceso energético es de orden fundamentalmente emocional.

La emoción sobreviene cuando aparece algo dirigido hacia nosotros mismos, que nos concierne sin que tengamos prevista una conducta para responder.

La puesta en marcha de los medios de defensa, lo mismo que la satisfacción de las necesidades, no provocan generalmente emoción. Esta surge cuando estamos sorprendidos por algo inesperado. Indica no solamente la ausencia de un programa que prepare una respuesta a la nueva situación, expresa la falta de un esquema previo de comprensión de lo que ocurre.

Kaufman señala en su estudio sobre la experiencia emocional del espacio[84], que numerosos autores reconocen la aparición de la emoción en las situaciones donde la adaptación no se hace automáticamente. La emoción acompaña al proceso de elaboración de la nueva acción necesaria para una nueva situación. Se agota para desaparecer; a menos que el tanteo y sobre todo el fracaso se traduzcan por un refuerzo de la emoción, ligado a un proceso de inhibición, de bloqueo motor físico y psíquico, que expresan el estupor y el miedo.

Cuando hablamos de acciones correctoras que desembocan en una adaptación, no entrevemos las correcciones que se hacen de manera automática por el juego de una regulación cuyas modalidades ya han sido programadas: se trata de actividades correctoras, adaptaciones que son «novedades» que resultan de una elaboración.

Janet ha demostrado que la emoción acompaña a la elaboración de un proceso nuevo; produce desorden, es disolvente de lo que ya ha sido organizado, de los programas ya inscritos. Más exactamente, acompaña al desorden.

Prévost señala que la idea directriz de Janet es que la emoción es un recurso para una conducta regresiva, para una forma primitiva, arcaica de existencia. Existe un retroceso emocional en el que es preciso ver un retorno a una fase de inspiración personal.

Existe una relación que hay que establecer entre esta concepción y el punto de vista teórico de Mendel, según el cual una paleopsique, hecha de las huellas del estado neonatal marcado por la discordancia sensorio-motriz y por la prevalencia sensorial,

[84] Kaufman, P.: *Ob. cit.*

pulsa en los circuitos asociativos del sistema nervioso una energía fundamental, en un movimiento pendular tendente a producir alternativamente placer y displacer.

Si consideramos que la actividad refleja automática funciona con un bajo nivel de energía, el desorden del automatismo es un proceso de alta tensión energética, de primariedad, de principio de crecimiento. En el paso de una «organización desordenada» a otra organización, cuyo carácter es, repitámoslo, la novedad, se constata un descenso, una bajada de la curva emocional.

La energía a nivel psíquico

Lo que decíamos a propósito del reflejo, a nivel orgánico, cobra aquí toda su significación por el «reflejo psiquizado». Hemos visto que el pensamiento, producto de la reflexión, no funcionaba continuamente a un nivel de reflexión propiamente dicho. Se inscribe en formas simbólicas, cuyos encadenamientos, lenguaje, conocimiento, mito, tienen una permanencia, que caracterizan una duración, que podría llevar a considerarles como informatizados. Están memorizadas en la conciencia no reflexiva.

a) Los fenómenos de ruptura y la emoción

Algunas situaciones provocan una ruptura, un traumatismo en el orden de las formas simbólicas, entrañando al mismo tiempo el proceso de desorden y de reorganización. «La emoción acompaña a la dificultad de aceptar representaciones diferentes de las que no permiten ya dar cuenta de las realidades tales como aparecen en condiciones nuevas»[85].

Cada vez que hay que encontrar una respuesta nueva en una situación de abversidad imprevista, la emoción sobreviene como sentimiento de la energía implicada en un proceso que puede ser, o bien de desorganización o bien de reorganización,

Kaufman demuestra que en la experiencia emocional, el sujeto sufre la prueba de desposeimiento de su autonomía, de su «espontaneidad intencional». La reorganización psíquica es ante todo una reorganización perceptiva, dice[86]. Estamos incitados a realizar una modificación del entorno, «bien sea una simple compensación perceptiva, bien que asistamos a esta primera etapa del proceso emocional, donde nuestro objetivo es restablecer nuestra maestría comprometida».

Hay que encontrar el medio de ver el objeto y la situación de manera diferente y nueva, para volver a dar un valor relativamente estable a su aspecto deformado, desfigurado por el proceso de desorganización emocional, y Kaufman nos invita a pasar del plano psíquico individual al plano social, considerando que uno de los efectos de este esfuerzo para encontrar una comprensión nueva, es la búsqueda del otro «cooperando» con nosotros para fundar el sentido de un objeto que momentáneamente ha perdido su calidad de soporte de comunicación.

El espacio es un espacio de comunicación que es a la vez biologizado y psiquizado. Hemos hablado de espacio de interreflexión para designar el espacio con

[85] Honoré, B.: *Ob. cit.*
[86] Kaufman, P.: *Ob. cit.*

respecto al cual se ejerce activamente la reflexión. La experiencia del espacio socializado es una experiencia de superposiciones espaciales no acabadas.

El paso de la comunicación a nivel reflejo a la inter-reflexión, es vivido de manera emocional. Una ruptura en los procesos habituales de comunicación, generalmente provocada por un fallo, por un fracaso en la comunicación, es vivida como una experiencia emocional que reactiva de manera primaria la tensión entre la interioridad y la exterioridad. Llega a veces a manifestaciones pseudo-fusionales, evocación de primeras experiencias post-natales, de indiferenciación, o a la separación del objeto provocador, o incluso, en el mejor de los casos, a una fórmula nueva de comunicación interreflexiva, que puede sobrevenir después de una duda entre las soluciones precedentes.

Reservaremos las palabras diálogo y encuentro al proceso y al resultado de ese paso de una comunicación que revela sus límites, a una interreflexión constructora de una forma nueva de relación. El diálogo se realiza en un espacio de interreflexión, que es un espacio de interemoción.

El intercambio relacional puede de esta forma ser comprendido como una experiencia marcada por la emoción, que pone en marcha una energía psíquica importante, por medio de la cual se pasa, por la interreflexión, de una posición relacional a otra, en un esfuerzo de creación compartido. Pero toda la experiencia emocional del espacio es igualmente una experiencia emocional del tiempo. Una ruptura en la comunicación es una ruptura en una duración. Una relación establecida sobre un cierto modo, en una cierta «posición», existe en una duración, que se instala espontáneamente y se mantiene sin esfuerzo, como un movimiento en línea recta a velocidad constante, o que es mantenida por esfuerzos de compensación de todas clases, como mantener un equilibrio en las trayectorias curvas o en los trayectos con velocidad variable.

La ruptura de comunicación, sin compensación posible, exige, con la transformación de la relación por la interreflexión, una transformación de duración. Es creada una duración nueva, que se superpone a las precedentes.

Esta experiencia emocional del tiempo existe para el sujeto, en su relación consigo mismo. Está hecha principalmente de todos los instantes en que sobreviene un fallo en los ritmos de actividad que miden nuestras duraciones personales, instantes en que se revelan los cambios biológicos ligados al envejecimiento, o a las vicisitudes de la vida de los órganos. Hay que encontrar un nuevo valor al tiempo desorganizado.

La experiencia emocional del tiempo concurre, tanto como la del espacio, a provocar el encuentro con los demás, con la finalidad de elaborar un sentido para una duración nueva, cuyo reparto es necesario.

La conciencia de la inminencia siempre posible de esos instantes de ruptura relacional y temporal es fuente de ansiedad. Por el contrario, el descubrimiento de la nueva percepción, de la nueva forma de relación, del nuevo sentido de la duración, va acompañado de una transformación de la emoción. La alegría viene a acompañar el final de ese espectáculo interior, mientras que se agota el movimiento energético que hubo al principio. La tristeza traduce la imposibilidad de una «transformación».

Se trata de una evolución hacia la «seguridad», porque perdiendo su carácter extraño, por falta de una comprensión compartida con los demás, el nuevo objeto, en el

origen del desorden y de la emoción, entra en el entorno, en el mundo conocido, familiar en cierto modo; ha podido comprenderse intencionalmente, y de esta forma entra en todos los objetos hacia los cuales la adversidad se expresa en el deseo, en el interés. Se convierte en objeto de «conocimiento». Se puede realmente decir que se trata de un conocimiento. 83

b) La angustia

¿Qué ocurre cuando el sujeto siente un movimiento energético establecerse entre él y no tal o cual objeto o parte de espacio de contornos limitados –aunque sean desconocidos-, sino entre él y un gran número de objetos, un conjunto cuya extensión desconoce, hecho de todos los objetos, de todos los espacios y de todos los tiempos posibles, no representables, no designables? ¿Qué tipo de emoción acompaña el interrogante de una representación del mundo por una situación que revela nuevos aspectos desconocidos, todavía no pensados? Se trata ahora de la angustia.

Laing utiliza el término implosión para indicar «el terror de ver en todo momento al mundo invadir al individuo brutalmente, ahogando su identidad como un gas se hunde en el vacío»[87]. Este término de implosión indica muy bien que se trata de un fenómeno energético que se puede sentir en el límite del terror.

Para comprender el fenómeno «angustia», hay dos vías teóricas, a nuestro modo de ver complementarias, Heidegger y Freud.

Debemos a Heidegger[88] el haber puesto sobre el camino de una comprensión del fenómeno de la angustia religándolo a la situación en la que nos encontramos, por «captar» el mundo, espacio y tiempo, en su aspecto infinito cuando nosotros ciertamente estamos inacabados, pero ya terminados.

La angustia corresponde a un nuevo grado de reflexión de la emoción. Si esta es el resultado de la percepción de una situación con relación a la cual no se tiene la actitud o la designación que permitan una reacción adaptada, aquélla nace de la captación del mundo en su conjunto, de la mundanidad, por consiguiente de todas las situaciones posibles y desconocidas. La angustia está considerada en cuanto modo fundamental del sentimiento de toda situación.

Esta captación de la mundanidad, de un «Mundo-Todo», puede comprenderse como la llamada del primer inicio de una diferenciación entre el interior y el exterior, palpado global y masivamente de manera sensitivo-tónica, en el nacimiento y en el primer estadio del desarrollo.

La reflexión sobre el espacio-relación y sobre el tiempo-duración, al plantear el problema de los límites, y por consiguiente de los límites vitales, nacimiento y muerte, llevaría consigo una invasión del campo de conciencia por un proceso energético que reactiva todas las huellas dejadas por los momentos en que la relación entre interioridad y exterioridad estuviese en cuestión.

Recordemos que para Freud la angustia resulta de tensiones internas no satisfechas y es la manifestación de una energía libre, es decir no ligada a una representación (consciente o inconsciente).

---

[87] Laing, R. D.: *El yo dividido*, F. C. E., México, 1978

[88] Heidegger, M.: *Ob. cit.*

La emoción traduce un proceso energético ligado a la ruptura que provoca un objeto desconocido. Aunque desconocido, tiene una forma, puede estar situado, representado. La angustia es provocada por lo que no tiene forma posible.

La angustia es específica del hombre de dos maneras:

- en su primera infancia, cuando en realidad no existe el objeto, cuando la forma y la acción son imposibles, por consiguiente la energía, la tensión entre interior y exterior, si no está resuelta por la satisfacción de las necesidades vitales, va a aumentar hasta la muerte. Esta tensión es una exigencia absoluta y como tal deja una huella;

- en la expresión más compleja de la reflexión y de la metarreflexión cada vez que en el campo de la conciencia se plantea el problema de «límite», de relación fundamental «interioridad-exterioridad», por consiguiente cada vez que la reflexión se centra sobre la finitud (origen y fin) y sobre la mundanidad (soledad o estar con).

Según Heidegger, de esta angustia ante la mundanidad se desprende la tendencia a ponernos en relación con objetos determinados y localizables. Nos agarramos al objeto conocido, del cual hacemos en cierto modo nuestra morada, nuestro refugio. Estamos impulsados a designar, por la representación o por el mito, esta mundanidad a la cual está unida la angustia.

Kaufman veía en la experiencia emocional del espacio una fuente del encuentro con los demás para establecer, en la designación, las bases de la comunicación. Ahora vemos en la experiencia angustiosa del mundo, algo que contribuye todavía con mayor fuerza a la búsqueda de una proximidad con los demás, en una verdadera comunión de pensamiento fundando la creencia en el mito y en la religión.

El sentimiento fundamental de soledad caracteriza la angustia, se desprende de la conciencia de la mundanidad con relación a la que el sujeto se siente el único designado y separado de los demás.

La angustia no proviene solamente de una reflexión que se refleja a sí misma, de una concienciación del espacio; también está ligada a una reflexión sobre el tiempo. La posibilidad del momento está limitada por la muerte, final de toda posibilidad de posible para mí. La angustia ligada al tiempo arrastra a la vez hacia el presente, y hacia la construcción imaginaria de un porvenir en un proyecto.

La angustia puede, por último, estar ligada a la invasión por la complejidad. La conciencia de una complejidad sin límite, especialmente en lo que concierne al mundo socializado, es fuente de esta angustia descrita por Kafka. Ella arrastra hacia la búsqueda de organización simplificada, en último término hacia lo unidimensional.

Se considera, pues, que la angustia acompaña al proceso reflexivo en su profundidad, y provoca las «reorganizaciones de conciencia» necesarias para la canalización de la energía que traduce.

Hemos descrito cómo Heidegger enfoca la huida de la angustia en la inautenticidad de la cotidianidad. Comprendemos que aquí existen dos salidas para la angustia, la una de «significación», la otra de «alienación». Ciertamente, es en la cotidianidad donde se ha encontrado un refugio, pero esta cotidianidad está en sí misma reflexionada. La conciencia de decadencia en la banalización y en el se, en lo

impersonal, desvela un Yo posible, y suscita a su vez la angustia, que de nuevo conduce a la acción cotidiana dándole la marca de un Yo y de una intención.

Otra salida es la huida en lo cotidiano no reflexionado donde durante mucho tiempo se puede encontrar el refugio. La aceptación de la ausencia de posible caracteriza la alienación. Una vida sin angustia viene a ser una vida sin esperanza. Cuando todo está previsto, organizado, establecido tanto para lo material como para el pensamiento, nos encontramos protegidos de la angustia. Pero un buen día ocurre que la reflexión dormida se despierta, sacudida por algún acontecimiento imprevisto, Todo resulta entonces brutalmente interrogante.

De la misma forma que hemos considerado la emoción «acompañando» al proceso de desorden de un automatismo, vemos la angustia acompañar a un proceso de puesta en cuestión del campo de conciencia en sí mismo, en una reflexión de un orden más elevado, en una conciencia de conciencia que desvela todo lo que es exterior a lo conocido, a lo nombrado, a lo organizado. Es la manifestación sensible de un espacio, de un tiempo, de un movimiento reflexionado en segundo grado. 85

Hemos visto con la reflexión la constitución de objetos insertados en un espacio psiquizado cubierto por todas las formas simbólicas del lenguaje y del conocimiento. Este espacio psiquizado forma un conjunto sobre el cual una nueva reflexión va a distinguir una interioridad y una exterioridad. La conciencia de lo conocido hace surgir lo desconocido. Se trata en cierto modo de una exterioridad de la exterioridad. Es la sensibilidad a la exterioridad de un segundo orden la que es generadora de angustia.

Una reflexión de segundo orden a propósito del tiempo conduce a la conciencia de los límites de la duración, al problema de la duración de la duración. ¿Cuánto tiempo durará esta duración, obra de todos los instantes de esfuerzos de un cierto orden? La conciencia de la conciencia es conciencia de la muerte.

En esta metarreflexión, ¿cómo se manifiesta corrientemente el movimiento de movimiento, por lo tanto la aceleración? Lo que se expresa corrientemente por el sentimiento de pérdida de velocidad, de pérdida de pie, de no encontrarse ya en la corriente, traduce la angustia del descubrimiento de un movimiento que se transforma en planos desconocidos del movimiento.

c) La esperanza

Del lado de la exteriorización, la esperanza es el equivalente de la angustia en el proceso de reorganización que conduce al proyecto, a la intencionalidad. La reflexión sobre la mundanidad, sobre la exterioridad del espacio psiquizado, por lo tanto de este espacio ya conocido, que ha recibido una primera capa de significación, es primeramente una interiorización de esta mundanidad. A continuación es una nueva exteriorización, donde la mundanidad es designada como el campo de los posibles, y cubierta de una capa de objetivo, de intención relativa a esos posibles. La vertiente de la exteriorización a este nivel reflexivo, está caracterizada por la esperanza. La esperanza acompaña, en la reflexión sobre lo que es fundamentalmente exterior, a todo lo conocido, a toda situación definida, el movimiento energético que intencionaliza este exterior, que lo transforma en Posible.

Una reflexión de primer orden constituye el mundo de lo Probable, terreno del conocimiento y de la previsión. Es a este nivel donde lo desconocido es generador de

desorganización-reorganización en una experiencia emocional que se transforma en experiencia de espera. La espera nos parece en efecto caracterizar la vertiente exteriorización de la reflexión, cuyo resultado es un nuevo orden de conocimiento.

El terreno de lo Posible es el que revela la reflexión sobre la reflexión. Está unido a lo probable como el interior al exterior. La extensión y la profundización de la probabilidad abren e intensifican lo posible.

En el enroscamiento de la reflexión, la angustia y la esperanza forman una pareja. No hay esperanza sin angustia, la una es prolongación de la otra en la emergencia de lo posible. Desgraciadamente (el término es propio porque se trata de la desgracia con relación a la felicidad que representa el sentimiento de ser completo provocado por la categoría de lo posible), la angustia no está sistemáticamente seguida de esperanza. El bloqueo de la reflexión impide su resolución en la intención, y se traduce por las manifestaciones de una imposibilidad de vivir, La angustia no resuelta en la construcción intencional de lo posible se convierte en desesperación. 86

Cuando hay una evasión en la inautenticidad del ser y de lo cotidiano, no se puede hablar de desesperación porque no ha habido experiencia de angustia: Hay una fuga de esta experiencia, y una desaparición del sujeto en un refugio, hasta el momento en que ese refugio es vivido como una prisión, como el lugar de alienación, cuando una mirada furtiva da cuenta de la desgracia, de la banalización progresiva, y al mismo tiempo ve el deseo del Yo, de la intencionalidad, del proyecto.

El concepto angustia-esperanza traduce, en la experiencia, el desarrollo de la autonomía personal, como el dolor y el placer señalan de manera sensible los límites vitales de admisibilidad de las fuerzas dirigidas hacia el sujeto o acumuladas por él, expresando la formación de la individualidad orgánica.

Esas dos calidades de la sensibilidad y de la acción en el mundo (del Estar en el Mundo) que son la angustia y la esperanza, son las manifestaciones de la forma más evolucionada y más diferenciada de energía vivida y sentida.

Hemos visto circular la energía del nivel orgánico al nivel psíquico, bajo diversas formas. La energía biológica, indispensable para la vida del organismo, es la que circula en el reflejo, está en relación de transformaci6n con la complejidad biológica. Se traduce por la auto-organización (lo único de lo que las plantas están provistas) y por la auto- movilidad (que caracteriza cl reino animal).

La energía psíquica circula en la reflexión, está en relación de transformación con la complejidad del pensamiento. Se traduce por la producción de formas simbólicas (cada vez más complejas desde los animales superiores hasta el hombre). Se traduce igualmente por la auto-orientación, ¿Cómo llamar a la nueva forma tomada por la energía en la reflexión de segundo orden, exponencial? Retendremos la expresión energía espiritual, Está en relación de transformación con el proyecto. Caracteriza al hombre en algunos raros instantes.

La pareja percepción-expresión

Hemos descrito la expresión de la energía, en sus resonancias interiores. ¿Cuáles son los conceptos que la objetivan?

Los psicólogos utilizan corrientemente el concepto de motivación, como acción de las fuerzas determinantes de la conducta. La motivación, dice Lagache, es un estado de disociación y de tensión que pone en movimiento el organismo hasta que haya reducido la tensión y recobrado su integridad (principio de constancia).

La forma más arcaica de motivación es lo que se llama el instinto, estado de tensión interior provocado por los procesos biológicos cuyas combinaciones caracterizan la especie. En la elaboración psíquica, se convierte en el deseo y el interés (disposición intelectual con relación a lo que satisface la curiosidad, el deseo de saber y de comprender), la preocupación de Heidegger.

Pero el concepto de motivación no es suficiente. Caracteriza la experiencia energética en su aspecto temporal de anterioridad con relación al proceso reflexivo. ¿Cómo expresar el tiempo posterior, la emergencia energética en el proceso exterioridad-interioridad-exterioridad? Volvemos a encontrar los conceptos de percepción (tomar) y de expresión (hacer salir de).

La pareja percepción-expresión es la modalidad psíquica de la pareja sensorio-motriz.

Percibir nuevos aspectos de lo real, después expresar las representaciones nuevas por conjuntos simbólicos, bien se trate de conocimiento o de producción artística, es estar «motivado» en la experiencia vivida del espacio-tiempo y de la energía. 87

Percibir y expresar son las dos caras de interioridad y de exterioridad de la creación bajo todas sus formas. Existe enriquecimiento en el descubrimiento del objeto, del mundo, en el paso de lo invisible a lo visible, y en las múltiples representaciones que el sujeto da de él, en relación con el equilibrio siempre roto y que hay que rehacer entre lo interior y lo exterior, entre el sujeto y el objeto.

Percepción y expresión son inseparables en la experiencia, a pesar de la prevalencia que puede ser revelada por la una o por la otra, según los lugares y los tiempos, según los momentos de una solución por impulsos.

Lo mismo que se habla del arco reflejo, se puede hablar del arco perceptivo-expresivo: es el arco reflexivo.

Merleau-Ponty, después de haber concedido a la percepción un puesto preponderante, si no exclusivo, en el sujeto psicológico (encontrándose reducido el sujeto psicológico al sujeto perceptivo), ha llegado a elaborar una teoría de la expresión que él consideraba como complementaria para encontrar el camino de una teoría de la verdad (cf. la última obra inacabada de Merleau-Ponty, *La prosa del mundo)*[89].

Puede ser que la expresión sea casi inexistente en su carácter de originalidad, de singularidad, o prácticamente irrevelable. No existe conciencia de ver o conciencia de hacer, cuando se ve o se hace siempre la misma cosa. No se percibe entonces ni se expresa más que lo que está inscrito en el programa. Se trata entonces más de arco «reflejante» que de arco reflexivo. Bachelard dice que hay dos maneras de reflexionar, la una no es más que un reflejo, la otra es la verdadera reflexión. El reflejo, el pensamiento reflejante corresponde para nosotros al «reflejo psiquizado», para distinguirlo de la reflexión propiamente dicha. En la banalidad de la acción perceptiva y

---

[89] Merleau-Ponty, M.: *La prosa del mundo*, Taurus, Madrid, 1971.

expresiva inscrita en el «reflejo psiquizado», vivimos la experiencia emocional de un tiempo sin conflicto porque está sin tensión fuerte, ni intención. Es el aburrimiento.

Pero también puede ocurrir que haya aquí una tal invasión de la que se da a percibir o a expresar, que los soportes del espacio interiorizado ya no puedan canalizar su movimiento. No es posible abrirse paso. Es la implosión o la explosión a los cuales corresponden los sentimientos de vacío, de aniquilamiento, o de cólera, de violencia, o incluso de dispersión, de desmembramiento. ´

(En los estados de depresión melancólica o de excitación maníaca, se observan esas manifestaciones de un decaimiento, o de una elevación del tono bio-psíquico.)

La transformación de la energía

Para cada forma de energía encontrada en la evolución reflexiva, o en el proceso de reflexión (o de concientización), hemos considerado una relación de transformación con algo. Nos parece, en efecto, interesante dar una inclinación teórica general a la noción dc transformación materia-energía.

En el plano psíquico hay una producción de pensamiento, de conocimientos a partir de la energía. El conocimiento en sí mismo es productor de energía. Volveremos sobre esta proposición teórica estudiando los procesos de organización y de complejificación, poniendo en relación la teoría cuántica en física y la teoría del ruido en cibernética.

Según el esquema teórico de los impulsos evolutivos descrito por Dublineau, todo «impulso» describe una trayectoria que va de la indiferenciación primitiva a una diferenciación óptima para evolucionar hacia una superdiferenciación que lleva consigo una desintegración.

De esta forma, a nivel psíquico, la curva se convierte en la de la energía psíquica que está en el origen del conocimiento. Nace con un impulso reflexivo, en la indiferenciación primitiva, el terreno de lo semejante. Entonces se produce el conocimiento inmediato, sensible, el realismo ingenuo hecho de comparaciones y de transposiciones groseras. Con la reflexión, la energía psíquica crece diferenciándose, mientras que el análisis se desarrolla, y el conocimiento se hace objetivo. Después de un *optimum*, una superdiferenciación se convierte en una «burocratización» del pensamiento, donde la energía psíquica se degrada. Lo que era racionalismo fecundo se convierte en idealismo estéril. El conocimiento se automatiza, cae en el plano subyacente del reflejo.

La puesta en marcha de un impulso reflexivo que concierne a este «conocimiento decaído» se inscribe en el punto de partida de una nueva curva evolutiva a otro nivel, el de la energía espiritual donde una reflexión de segundo orden abre el campo de lo posible, desarrolla la intención y elabora un proyecto. Al entusiasmo primitivo, al proyecto vago, a la voluntad mal definida, sucede por diferenciación el proyecto personal dando un sentido a la experiencia. Pero sabemos el esfuerzo incesante que debe ser sostenido para que este proyecto siga siendo significativo.

La energía comprometida, después de un *optimum,* tiende a la degradación mientras que el proyecto viene a ser construcción insensata y no significativa.

Esta representación de los impulsos evolutivos, que no existe sin recordar el esquema de la activación de la energía, según Teilhard de Chardin, no es suficiente para comprender el fenómeno de diferenciación energética. ¿Cómo comprender la transformación de la energía (energía orgánica-energía psíquica-energía espiritual)?

La asociación desde el punto de vista termodinámico y desde el punto de vista cibernético nos pone sobre la pista. Se puede admitir a todo nivel que la degradación de la energía va acompañada de desorden. Ahora bien, el desorden, en un entorno, puede ser fuente de orden, de auto-organización para sistemas que están abiertos a este entorno (Van Foerster).

Somos la sede de superposiciones energéticas en un conjunto complejo de impulsos de reposo y de disgregación. Representamos el conjunto social hecho de la intrincación de todos los complejos energéticos que interactúan unos con otros, y que tiene él mismo sus propias leyes evolutivas por auto-organización. El plano de lo social correspondiente a la energía más específicamente humana sería, pues, el espacio social espiritualizado: el espacio social de la interreflexión sobre la interreflexión.

El campo energético

A diferentes niveles de reflexión podemos describir, en teoría, formas particulares de energía; o más exactamente, la energía se manifiesta de manera particular, tanto sobre la vertiente sensible como sobre la vertiente motora.

No es imposible imaginar el paso del nivel energético físico al nivel espiritual, sin la mediación de los niveles biológicos y psíquicos.

Considerada como tensión entre una interioridad y una exterioridad, la energía no puede manifestarse a un cierto nivel más que si ella se ejerce sobre una interioridad del mismo nivel, bañada en una exterioridad igualmente del mismo nivel o de nivel inmediatamente inferior. La energía no puede manifestarse al nivel que nosotros hemos llamado espiritual, más que si el sujeto está en un entorno mínimamente psiquizado. 89

Pensamos con K. Lewin, que la necesidad no está ligada directamente a la motricidad, medio de expresión del sujeto, sino que está vinculada a ciertas propiedades del entorno.

Es preciso un espacio de interreflexión para que la energía sea productora de un proyecto. Un espacio psiquizado, donde la comunicación se desarrolla sobre el mundo interreflejo, no engendra más que lo semejante o lo probable.

Nosotros podemos presentir las importantes consecuencias de tal proposición sobre la manera de concebir la formación.

Aproximación sistemática

El orden y la regla

En el aquí-allí, en el antes-ahora-después, la organización indica la articulación entre el aquí y el allí, entre el antes, el ahora y el después. En la energía indica el camino, el abrirse paso, el canal por donde circular.

Esta dimensión es la que Cassirer llama la forma de la conexión objetiva; «cuando nosotros reconocemos un conjunto de propiedades para formar el todo de un objeto subsistente que tiene características diversas y cambiantes, esta reunión supone la conexión de lo yuxtapuesto y lo sucesivo sin reducirse a ella»[90].

La representación de las formas simbólicas se complejifica cuando la reflexión capta los elementos y los momentos en lo «yuxtapuesto» y en lo «sucesivo». Nacen nuevas formas como unidades lógicamente determinadas en los conceptos del conocimiento, o determinadas según los principios de una u otra naturaleza más que lógica, como en el lenguaje o en el arte. (Si, rechazando la concepción lógica unitaria hegeliana, uno se coloca en el punto, de vista de Cassirer).

En el conocimiento científico, en el lenguaje, en el arte, en la moral, se construyen históricamente conjuntos de unidades formales que en la experiencia se sustituyen por los contenidos, huidizos e inasequibles, o más exactamente los encuadran, «informándolos».

La experiencia en su globalidad es inasequible, huidiza, inefable. También es indescriptible como lo son los infinitos del espacio y del tiempo. Solamente son objeto de descripciones los aspectos de la experiencia correspondientes a centraciones (o fijaciones) espacio-temporales, limitadas por la información. Estos conjuntos «informantes» indican lo que posee un carácter permanente y aparecen como cierres.

Sin embargo son esos modelos los que, interiorizados, abren el camino a la anterioridad y a la superación, como puntos de partida de motivación y de proyectos nuevos.

Foucault hace observar que la experiencia cotidiana es atravesada por normas, reglas y sistemas que dan lugar a conciencias parciales[91]. ¿De qué se trata?

Apoyándose sobre las aportaciones de la biología, de la economía y de la filología, él distingue el punto de vista de la discontinuidad como oponiéndose al de la continuidad. El análisis en términos de continuidad reposa sobre la permanencia de las funciones (biología), el encadenamiento de los conflictos (economía; se podría añadir e1 psicoanálisis como ciencia de la economía pulsional) y el tejido de las significaciones (estudio del lenguaje). El análisis de las discontinuidades busca, por el contrario, hacer surgir la norma por encima de las oscilaciones funcionales (biología), la especificidad de los conjuntos de reglas (economía), la coherencia interna de los sistemas significantes en el lenguaje. Son estos conjuntos y modalidades normalizados los que constituyen el terreno cultural donde se desarrolla la historicidad.

Partiendo de las diferencias de vínculos en lo yuxtapuesto y en lo sucesivo, se elaboran conjuntos cada vez más complejos, síntesis preparadas después de análisis ya realizados, pero que preparan nuevos análisis a realizar en vista de las nuevas síntesis. Éste es el mundo en el cual cada persona construye la experiencia en un lugar cultural determinado y en un momento histórico particular, sumergido en la obra científica, artística –mundo ya elaborado anteriormente, hecho de experiencia de una sucesión y de un entrecruzamiento de generaciones.

Estos conjuntos han sido elaborados. Son permanentes y cerrados en la situación que ellos designan. Son transformables y abiertos para situaciones nuevas.

---

[90] Cassirer, E.: *La filosofía de formas simbólicas*, ob. cit.
[91] Foucault, M.: *La palabra y las cosas*, ob. cit.

Para cada etapa de la biogénesis y de la historia, se han reconocido reglas particulares, en el orden de la dimensión. Normas ligadas a todo sistema de conocimiento, pero especialmente normas biológicas que se desprenden del conocimiento de los fenómenos vitales, reglas de los sistemas simbólicos del lenguaje, de los conjuntos de mitos, normas artísticas y estéticas, normas morales.

El conjunto de este tejido histórico-cultural está hecho de un cruce complejo de caminos por los cuales la realidad del mundo se presenta al sujeto. Toda la energía presente en la tensión entre la interioridad y la exterioridad circula por los canales de esas estructuras multidimensionales. No se percibe cualquier cosa, en cualquier sitio, en cualquier época.

Toda ciencia particular, dice Bachelard, produce en cada momento de su historia sus propias normas de verdad.

A la diferencia (en 1a relación) y al cambio (en el tiempo) se añade, pues, el orden, la norma como organización de la discontinuidad en una permanencia y en un medio que atraviesa el sujeto. El orden es un medio histórico y cultural.

El orden es en el medio una síntesis ya hecha de los elementos de realidad analizados en el pasado. Es él el que indica y modela los instrumentos permitiendo desarrollar el conocimiento, y el que crea las condiciones experimentales que expresan una historia.

Toda síntesis que se nos presenta, a pesar nuestro, expresa un aspecto, un episodio de historia, y al mismo tiempo es una condición del sentido de la misma historia, y preparará nuevas condiciones y nuevos instrumentos.

Foucault declara que el ser humano ya no tiene historia:

> «Cuando el habla, trabaja y vive, se encuentra en su propio ser embrollado en historias que no le son ni subordinadas ni homogéneas... La historia demuestra que todo lo que es pensado todavía lo será por un pensamiento que aún no ha visto la luz»[92].

Y sin embargo, se construyen nuevas síntesis entre esas historias parciales. Es lo que demuestra notablemente Canguilhem cuando pone en evidencia que la historia del concepto de célula es inseparable de la historia del concepto de individuo. La normatividad es la construcción de nuevas normas[93].

Para el sujeto existe, en la interiorización de las normas, la noción de una continuidad funcional, vital, necesaria. Así, la interiorización del lenguaje se convierte en significación, la de los conjuntos de reglas estéticas y morales se convierte en valorización.

La regla no es solamente lo que vincula en formas sintéticas los diferentes elementos espacio-temporales perceptibles, es también lo que traduce un vínculo en otro, lo que, en una amplia medida, sumerge en los mismos sistemas normativos, y los utiliza más o menos de la misma manera para comunicar y para participar.

Salirse de la regla es situarse como un ser extraño, es arriesgarse al aislamiento. Kaufman ha demostrado todas las distorsiones del espacio que resultan de la emoción en la situación desconocida y presentida como peligrosa. También es conveniente reconocer una experiencia emocional de la regla, deformando su carácter histórico para

---

[92] *Ibíd.*

[93] Canguilhem, G.: *El conocimiento de la vida,* Anagrama, Barcelona, 1970.

paralizar al mundo en un orden absoluto y definitivo. La obsesiva preocupación por lo que es orden de todo género es una manera de huir de la soledad que se deriva de la separación, y una manera de huir de la muerte fijando el tiempo.

En este plano se sitúa la experiencia de la culpabilidad, que sobreviene en el conflicto vivido del tiempo y de la regla. La motivación, manifestación de la adversidad fundamental, lleva consigo siempre, con más o menos fuerza, la mirada hacia lo que dará o volverá a dar una satisfacción. Lo realiza por el canal de las normas, pero implica salir de su empresa, para captar el objeto bajo aspectos que hasta ahora no eran visibles.

Esquivar la regla, separarse de ella y escapar, no es algo que se realice sin dificultad. En último término, no solamente se produce un sentimiento de culpabilidad y un miedo a alguna disfunción, sino una angustia ante el desorden absoluto del sentido y de los valores.

Lo mismo que la angustia de lo desconocido conduce a conocer la cosa, la angustia de culpabilidad conduce a establecer el orden. Si me aparto del camino preparado bajo mis pies, es para construir un atajo que le será adyacente, o para prolongar un camino que se termina en medio del bosque.

El descubrimiento y la creación se desprenden de una actividad todavía no insertada en la regla, y están acompañados de la emoción. Pero son igualmente creación de normas nuevas. El descubrimiento de lo nuevo no es posible más que por el apartamiento de la regla.

Su expresión, su afirmación hacen necesario el establecimiento de una nueva relación con la regla. Afirmar lo nuevo en la regla antigua es hacer «como si», es imitar, es forzar lo nuevo a entrar en el molde antiguo. Afirmación en la creación es la elaboración de una síntesis nueva. En páginas sobrecogedoras, Bachelard ha señalado el valor sintético de lo que él ha llamado la filosofía del No[94]. El no, es el no a la regla sin ser huida sistemática de toda regla. La filosofía del No «es fiel a las reglas en el interior de un sistema de reglas». En el lenguaje, en el arte, en la moral, en la política, existe una normatividad, que es la condición de la creación personal y de la historicidad.

La angustia de la mundanidad y la emoción del objeto desconocido pueden ser fuente de inhibición, o síntoma, o fuente de descubrimiento. La angustia del orden absoluto (la culpabilidad) puede provocar el síntoma obsesivo, la inhibición, el refugio en un orden parcial y estrictamente limitado, o estar al origen de la expresión de lo que ha sido descubierto por síntesis significativas nuevas.

Estas consideraciones sobre la creación de orden, sobre la normatividad, nos llevan a reflexionar sobre la dinámica de este orden, sobre la organización que, a todos los niveles (orgánico y psíquico) tiende hacia la mayor complejidad. Esta reflexión será apoyada por la corriente actual de utilización de la teoría de sistemas en la investigación antropológica. En particular, nos referimos a la tesis desarrollada por H. Atlan sobre las relaciones entre los fenómenos de conciencia y los fenómenos de auto-organización[95] a partir de los trabajos de Von Foerster, que muestran la posibilidad de crear el orden a partir del ruido.

---

[94] Bachelard, G.: *La filosofía del no,* Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

[95] Atlan, H.: «Conscience et désirs dans des systémes auto-organisateurs», en *L'unité de l'homme.* Ob. Cit. pág. 449.

La auto-organización

El hombre como absoluto, como sistema cerrado, desaparece, y, dice Atlan, existen sistemas cibernéticos abiertos auto-organizados, que son candidatos a su sucesión. Estudiando los mecanismos de creación de orden a partir del ruido, H. Atlan busca demostrar que el hombre permanece siendo creador de su discurso.

> «La novedad es verdaderamente nueva, una conciencia de sí como lugar de creación y de innovación, por consiguiente de individualidad y de originalidad, puede no ser solamente una pura ilusión.»

Lo que caracteriza un sistema abierto auto-organizador, es que produce orden a partir de la información no organizada, aleatoria, al azar (partiendo del ruido). Los sistemas complejos pueden reaccionar a agresiones aleatorias y desestructuradas para sistemas simples, con «una desorganización recuperada seguida de una reorganización a un nivel de complejidad más elevado».

A los diferentes peldaños de la escala biológica corresponden grados crecientes de complejidad, en un proceso aparentemente irreversible que traduce el concepto de neguentropía, o de entropía negativa.

Pero el proceso de auto-organización debe ser emparejado con el de memorización. Existe a nivel celular una forma de recibir, donde los procesos de auto-organización proteínica tienen necesidad de ser acoplados a mecanismos de réplica sobre ácidos nucleicos (que en cierto modo sirven de molde). Pueden reproducirse estructuras funcionales a pesar de los efectos destructores de las incitaciones aleatorias. La extensión de estas nociones al terreno de nuestras memorias corticales da cuenta de lo que está descrito como el campo de conciencia.

Así aparece un emparejamiento de «conciencia-memoria» con «voluntad-auto-organización». La primera pareja está ligada al pasado, la segunda al futuro.

Según esta teoría, la auto-organización, o creación de orden a partir del ruido, no es consciente, mientras que la memoria «debe ser situada en el centro de los fenómenos de conciencia». El verdadero querer es inconsciente. Las cosas se hacen a través de nosotros, dice Atlan , pero deduce interacciones entre la facultad de auto-organización y la memoria, dos fenómenos que él juzga, por otra parte, no fundamentales: la conciencia voluntaria y la revelación del inconsciente.

> «La conciencia voluntaria sería el resultado de elementos precedentemente memorizados, que intervienen secundariamente en procesos de respuesta organizadora a las estimulaciones del entorno, a la manera de programas parciales o sub-programas; mientras que el querer consciente sería el resultado de la emergencia a la conciencia, es decir de la fijación en la memoria de ciertos procesos auto-organizadores.»

Según estos puntos de vista inspirados de las teorías cibernéticas, lo desconocido es lo inorganizado, el ruido –siendo lo conocido organizado, memorizado-. Lo inorganizado, el caos, sería destructor y es preciso que se produzca, cuando sobreviene, un trabajo de desestructuración recuperada y de reestructuración, noción que recuerda el desarrollo del proceso emocional según Janet, de desorganización y de reorganización.

Ahora bien, en presencia de lo inorganizado, la emoción colorea la experiencia, una vez que se ha sentido la angustia por la conciencia de una mundanidad caótica a todos los niveles.

Nosotros consideramos que lo inorganizado no es más que un aspecto de lo desconocido, del que es conveniente dar cuenta en términos de espacio-tiempo. Es el aspecto energético, noción que proviene en teoría de la física cuántica. La tensión energética equivale a la transformación del ruido en orden.

¿De qué está constituido el ruido? Sin duda convendría distinguir ruidos diversos según la intensidad y la cualidad. Son posibles todas las variantes entre el desorden general, el movimiento browniano de informaciones parciales, y el desorden que se podría designar como un desorden, y que sería un orden destruido por la presencia de un elemento inscrito en cierto modo en separación del conjunto, un chirrido en un conjunto armonioso. Es suficiente un solo elemento para cambiar, en mayor o menor grado un orden, y convertir en ciertos conjuntos irreconocibles. Éstos se vuelven «destructores» para la forma conocida, ellos crean una tensión generadora de una reorganización perceptiva, por recuperación de lo que está desorganizado y constitución de un orden nuevo. La ausencia de vínculo, el corte, la separación, es provocadora para el sujeto considerado como sistema auto-organizador.

En la teoría del sistema abierto auto-organizador, la conciencia aparece como el resultado de una complejificación importante de memorizaciones, como la manifestación de un proceso reflejo altamente complejificado.

Pero todavía no sabemos cómo dar cuenta del fenómeno reflexión. ¿Qué ocurre en ese sistema, cuando se produce en él mismo el ruido, cuando un orden creado por el proceso auto-organizador involuntario crea el desorden, para los órdenes anteriormente inscritos en la memoria?

Lo existente psíquico se nos muestra entonces como un sistema abierto auto-organizador que puede ser por sí mismo un entorno de un sistema auto-organizador de segundo orden, que existe en su interior. Es un sistema auto-organizador de auto-organización.

Tal sería para nosotros la traducción de la reflexión en términos sistemáticos. La interacción auto-organización-memoria-conciencia, que para Atlan sería un fenómeno no fundamental (bajo el vocablo de conciencia voluntaria), viene a ser la base teórica de la formación de «niveles de orden».

Retendremos la noción de una organización de un orden diferente. El orden psíquico se inscribe en diferenciación del orden orgánico; está ligado a la superposición de la reflexión con el reflejo, o en términos sistemáticos, a la auto-organización de la auto-organización.

Nosotros no juzgamos la manera en que se produce filogenéticamente el paso de un nivel de orden a otro. La hipótesis más satisfactoria es la de un cierto grado de complejificación. Existiría en cierto modo mutación de un orden de complejidad a otro orden de complejidad, partiendo de un umbral de intensificación del primer orden.

Retendremos solamente de esta hipótesis la noción de umbral. Es la que confirma la experiencia de la reflexión, demostrándonos que no es productora de elementos nuevos más que por instantes, por disparos.

También aquí nos referimos a la teoría de los disparos de Bachelard. A la causalidad fisiológica se añade una causalidad intelectual, que determina, organiza,

administra el flujo de las energías y de las informaciones, mantiene en suspenso las secuencias desencadenadas a nivel automático, decide la acción[96].

A nivel psíquico la reflexión «ordena» en los dos sentidos del término. Ella precisa un orden que domina la duración refleja, y ordena los desencadenamientos, los disparos. «Todo esquema motor es repetido por un esquema de disparos. Es precisamente tomando conciencia del orden de los disparos como se accede al dominio de sí en una acción complicada y difícil. Confiándose así a la supremacía de la causalidad intelectual, sobre la causalidad fisiológica, se adquiere una seguridad contra la indecisión, se domina la duda que se tendría en cada detalle del acto».

La vida refleja automática obedece a leyes que aseguran el funcionamiento del sistema. Son en particular las leyes de funcionamiento del sistema nervioso. Pueden conducir a composiciones de una gran complejidad, permitiendo acciones para la realización de un programa muy rico. Existe una causalidad biológica cuyos lazos temporales son característicos de la estructura del organismo.

La vida psíquica tiene sus leyes que ordenan las manifestaciones del querer, que aseguran una duración de composición, ordenando la continuidad subalterna, automática, de ejecución. Son las leyes del lenguaje, del conocimiento, de los mitos, del arte.

Retomando la tesis según la cual la conexión del sistema nervioso está unida a la historia de las interacciones del organismo al cual está acoplado, se considera que la estructura del lenguaje, del conocimiento, de las fuerzas simbólicas en general, está relacionada con el entorno en el cual evoluciona el sujeto.

La conciencia cognitiva no trata de cualquier manera la información que recibe, trabaja en una ordenación de los principios lógicos, de los principios metodológicos, de los esquemas explicativos, de las teorías. Ella regula el pensamiento. Elabora nuevas soluciones para los problemas que parecen en la alteración de los esquemas anteriormente elaborados. Memoriza esas nuevas soluciones, cuyo uso se hará a continuación con pocos gastos de energía en el funcionamiento automático.

La sistematización de una reflexión sobre la reflexión conduce a la noción de auto-organización de 3er orden. La voluntad auto-organizadora se ejerce aquí sobre el ruido del pensamiento, sobre lo que cambia, interroga las formas de la verdad, pero también las formas estéticas o las formas que rigen las conductas, las formas morales.

Hemos visto que es el nivel de una metarreflexión donde se encuentra la mundanidad... todos los espacios, todos los tiempos, todos los movimientos, todas las complejidades posibles. Aquí un querer organiza un pensamiento que se enfrenta con un conocimiento. Se trata de un nivel superior de disparos, de decisiones, en los instantes todavía más raros que antes. «Acontecimientos extremadamente raros son suficientes para mantener una vida espiritual, para propagar una forma» (Bachelard)[97].

Ahora nos situamos en el plano que hemos definido como espiritual. La decisión es una decisión que regula las decisiones del pensamiento. Es el plano de los principios fundamentales, el plano de la intención, del proyecto personal.

---

[96] Bachelard, G.: *La dialéctica de la duración,* ob. cit.
[97] *Ibíd.*

De la reflexión sobre la auto-organización de la auto-organización se desprende un sentido, una orientación al querer. No define, como en el plano precedente, lo que es verdad, en la producción de conocimientos, precisa la verdad como proyecto. Precisa el sentido de la estética, y el de la moral. Las decisiones tomadas a este nivel conciernen, pues, a las actitudes con relación a lo «posible».

Hemos visto que la angustia acompañaba a la conciencia de la mundanidad. Ahora bien, la conciencia de un caos, de una inorganización total, de un mundo sin Ley, nos impulsa, bien en la inautenticidad del se y de lo cotidiano, o bien al encuentro con los demás y la búsqueda de un Yo intencional. Otra aproximación nos permite comprender que una salida, una consecuencia de ese desorden mayor que constituye el «ruido» de la mundanidad, la apertura de los posibles, es el funcionamiento del sistema a nivel espiritual.

Algunos momentos de la vida, ciertamente bastante raros, son disparos que, durante largos períodos dan el tono, la Ley, bien se trate de la manera de pensar, de la forma de racionalidad, o también de lo que es Bello o Bueno. Lo posible cobra un sentido.

El pensamiento religioso se manifiesta a este nivel de reflexión sobre la reflexión. La revelación se nos muestra como el desvelamiento del sentido de lo Posible. Ella misma tiene su forma de inscripción, de «fijación» en la creencia y en la fe.

El punto de vista sistemático no está, pues, en contradicción con las teorizaciones psicofisiológicas o psicológicas. Aporta una confirmación sobre el valor de los esquemas presentados. Ofreciendo un marco de conceptualización, nos pone en presencia de «casos» para descubrir, un poco como la tabla de Mendeleiev en química.

La expresión normal y la expresión normativa

Los desarrollos precedentes estaban sobre todo centrados sobre la vertiente exterioridad-interioridad, sobre la vida perceptiva, con algunas alusiones a lo que ocurre del lado de la expresión.

Es preciso que volvamos un momento sobre la interioridad-exterioridad, sobre la vida expresiva. Merleau-Ponty nos guía en el descubrimiento del sentido de la expresión.

> «Una lengua, es para nosotros ese aparato fabuloso que permite expresar un número indefinido de pensamientos o de cosas con un número determinado de signos, porque han sido escogidos de manera que se puede recomponer exactamente todo lo que se puede querer decir de nuevo y comunicarle la evidencia de las primeras designaciones. Puesto que la operación tiene éxito, puesto que se habla y se escribe, es que la lengua como el entendimiento de Dios, contiene el germen de todas las significaciones posibles…»[98].

Esta aserción, válida para el plano psíquico de la experiencia, puede ser ampliamente extendida, en su forma, a los planos sub y superyacentes de la vida orgánica y de la vida espiritual, en sus vínculos con las conductas intencionales.

[98] Merleau-Ponty, M.: *La prosa del mundo,* ob. cit.

También diremos que el cuerpo, y el sistema neuro-muscular en particular, es un aparato de rara complejidad que permite expresar un número indefinido de gestos, con un número de determinados músculos, de neuronas, porque han sido coordinados de tal forma que provocan el movimiento deseado. El sistema nervioso, según esta manera de ver, tendría en potencia todos los movimientos posibles. De esta forma podríamos decir que el sistema nervioso, como el lenguaje, está hecho de la misma madera que el mundo.

Si quisiéramos aún extender este razonamiento a 1a vida espiritual, sin duda estaríamos más apurados para enumerar lo que soporta la expresión. Quizás los mitos y las religiones cumplan este oficio. El número finito de elementos se ha reducido a la unidad en el mnoteísmo. Un solo Dios permite expresar un número indefinido de intenciones. Tendría en potencia todas las intenciones posibles y sería capaz de comunicar a las intenciones presentes la fuerza de las revelaciones originales.

La reflexión, en sus diversos estadios y momentos, es suspensiva de la expresión automática, del desarrollo ciego y sordo de todo un programa.

Porque no es sorda al ruido del entorno, al ruido del pensamiento, al ruido del mundo, la reflexión paraliza la expresión espontánea de un movimiento, de un pensamiento, de una intención, para decidir su curso. Por consiguiente, ella fija sus límites. En la medida de sus intervenciones, de sus ordenaciones, descubrimos que cambia esos límites, pero que no los suprime. En el mejor de los casos, los límites son remotos en el sentido de lo posible. De esta forma el porvenir, lo desconocido, se encuentra en cierto modo ordenado en las posibilidades que él ofrece. Por otra parte, tenemos el desagradable sentimiento de que esos límites están apretados, de que el margen de iniciativa se restringe, de que está fuera de lugar adoptar otro camino, que la regla se refuerza, se fija en lo que ella es.

Esos temas nos conducen a la distinción entre la normalidad y la normatividad.

El concepto de normatividad ha sido utilizado por Canguilhem en su estudio sobre lo Normal y lo Patológico[99], para comprender el fenómeno de curación. La salud, para Canguilhem, es una manera de abordar la existencia sintiéndose creador, instaurador de normas vitales. De esta forma insiste sobre la distinción entre lo que él llama dos tipos de vida. Los propulsivos que se estabilizan en nuevas constantes, pero que no serán obstáculo para nuevas superaciones: son normales para normatividad. Los que se establecerán bajo forma de constantes que, bajo el esfuerzo ansioso, tenderán a preservar de toda nueva perturbación (repulsivas). Éstos son tipos normales, que expresan en ellos la muerte de la normatividad.

El concepto de normatividad cobra todo su valor en el estudio de los fenómenos de organización, de complejificación a todos los niveles.

Hay una normatividad orgánica, biológica, en el sentido en que en la curación hay generalmente reparaciones que son innovaciones fisiológicas. Es lo que expresaba Goldstein, al decir que curar, a pesar de las deficiencias, va siempre a la par con las pérdidas y con la aparición de un nuevo orden.

En el orden de la vida refleja, una estimulación no prevista, que no se encuentra en programa, puede ser considerada como un traumatismo desorganizador de un orden

[99] Canguilhem, G.: *Lo normal y lo patológico,* Siglo XXI, Madrid, 1978.

establecido, pero que se «cura» por recuperación y reorganización. Éste va con una deficiencia sobre el orden anterior, pero el orden nuevo es generalmente de una concepción más precisa, más fina. Una normalidad indicaría aquí una reacción de defensa contra la estimulación nueva, para proteger un modo de reacción cuya interrogante pondría en juego, de manera muy peligrosa, la supervivencia del organismo o provocaría reacciones emocionales intolerables.

En el orden del pensamiento, hay una normatividad correspondiente al poder de creación, de innovación en las relaciones entre las partes; es esta normatividad la que permite el progreso del pensamiento científico y del conocimiento. La normatividad psíquica es igualmente fuente de la creación artística y de la evolución de los estilos. Permite el rebasamiento de las normas adquiridas definiendo valores estéticos. Está al origen de la renovación de las reglas de conducta, inscritas en un mundo socializado, y unidas a los mitos.

La normalidad es el enganche obstinado al conocimiento adquirido tal y como ha sido transmitido, es la negativa a la puesta en cuestión. Es el anclaje definitivo en valores considerados como tradicionales. Una vida psíquica «normal» no da lugar a la duda, y poco a la curiosidad. El conocimiento no puede extenderse más que por deducción o generalización a partir de bases consideradas como absolutamente ciertas, sobre las cuales no se puede adoptar ninguna negación. Es una vida donde domina el academicismo y el conservadurismo. De hecho la pura normalidad es extremadamente rara. No es posible que un pensamiento pueda ser bloqueado, soldado, hasta el punto de que toda idea, toda acción, sea o preparada de antemano o reducida en su eventual novedad por el juego de justificaciones que la conducen a lo previsto. Un pensamiento sin innovación sería también un pensamiento sin sufrimiento, sin herida, porque siempre estaría al abrigo. La reivindicación de la normalidad tiene generalmente por función esconder las heridas no curadas, los desórdenes no arreglados (a menudo porque son rechazados como desórdenes). La normatividad es correlativa a la herida de todas las certezas y al reconocimiento del error, mientras que lo normal rehúsa el fracaso.

El concepto de normatividad extendido al dominio de la metarreflexión, de la vida espiritual, nos plantea el problema del carácter absoluto o no de los principios sobre los cuales se funda nuestra intencionalidad. Existe en la intencionalidad una exigencia espiritual de sentido. Cuando creemos haber encontrado el fundamento de nuestra intención, de nuestro proyecto, éste toma para nosotros un carácter de exigencia tal que no vemos cómo podría superarse.

O bien reconozco el carácter absoluto de la norma espiritual, y en ese caso, ya no se puede hablar, a ese nivel, de normatividad y ya no hay superación posible, o bien esa superación me parece todavía posible en mi fuero interno (una duda la acompaña) y entonces constato que estoy a un nivel muy bajo de vida espiritual.

La vida espiritual en los exponentes de la reflexión nos ha abierto una pequeña puerta, nos deja entrever la amplitud de su campo, la posibilidad del campo donde se descubre lo Posible. En el horizonte, lo normativo reúne lo normal, las intenciones son absolutas en su exigencia, porque son insuperables. Pero el horizonte sigue siendo inaccesible, entonces nosotros lo imaginamos, aspiramos a las intenciones absolutas, y a falta de estar en esa época y en ese lugar, las fundamos aquí y ahora sobre la fe, para «mañana» y para «otra parte».

Pero la fuerza de la normatividad, como la fe, cualquiera que sea su semblante, siempre está quebrantada y siempre hay que rehacerla. Si no, corremos el riesgo de un emparejamiento de la angustia con la desesperación.

Suele ocurrir que sea Dios el objeto de esta fe. También ocurre que sea un saber sobre el hombre, que saltando un paso en la reflexión invade el espíritu y reivindica un carácter absoluto. Tanto en nombre de uno como de otro, las peores y mejores acciones son emprendidas con la fuerza que la convicción da a la intención.

En efecto, actuamos como si el horizonte fuese accesible (y creamos a Dios a nuestra imagen), como si la Tierra fuese plana. O nos parece que la propia vida espiritual, caracterizada por las vueltas de la reflexión, por una metarreflexión, es el interrogante de toda fe. Existen diferentes maneras de decir que a Dios es preciso redescribrirlo siempre, pero quizás no se ha dicho suficientemente que la idea sobre el hombre es siempre discutible.

El orden y la complejidad social

La discontinuidad temporal y espacial está organizada en una permanencia y en un medio, en un «campo» témporo-espacial en el cual se sitúa el sujeto. Esta permanencia y este medio son a la vez biológicos, orgánicos, cognitivos y espirituales. En otros términos, el campo vital donde nos sumergimos está estructurado en células, en organismos, en pensamientos, en significaciones, en mitos, en intenciones.

Imaginemos el género de relaciones que se pueden establecer entre un objeto y su entorno, o entre ese objeto y otro objeto en el entorno, según que se trate de objetos inertes, de objetos vivientes o de objetos pensantes.

Inerte en un entorno inerte, nuestro objeto mantiene (según nuestra imagen) con el medio, relaciones únicamente dependientes de las condiciones cosmo-energéticas y de sus variaciones.

Si es Viviente, las relaciones que este objeto mantiene con el entorno dependen no solamente de las condiciones físicas, sino de su estructura biológica, De esta forma, en el reino vegetal, el objeto impone al mundo que le rodea una fisonomía particular ligada a un mensaje genético asegurando su reproducción, y a un fenómeno de fotosíntesis, que le pone en oposición al principio de degradación de la energía. Depende absolutamente de los elementos físicos, pero también de sus vecinos vegetales, como él, de la misma especie, o de especies diferentes.

Si pertenece al reino animal, vemos la relación interioridad-exterioridad complicarse por el hecho de la posibilidad de movimiento. Dotado de un sistema nervioso, nuestro objeto impone al entorno su supervivencia, no solamente por la reproducción, sino por un movimiento que por todas partes y en todo momento, es el resultado de una oposición a las leyes físicas, especialmente a la gravitación.

Si este objeto pertenece a la especie pensante, impone al mundo estructuras que son el producto de su reflexión y de su imaginación; formando parte del mundo, se impone él mismo las estructuras de su actividad.

Goux, en su estudio sobre la economía y lo simbólico[100], ha señalado de manera interesante que la historia social es la prolongación de la historia natural de los vivientes sobre la base nueva de un proceso de intercambios no solamente de cosas, sino de

[100] Goux, J. J.: *Freud, Marx. Economie et symbolique,* Seuil, París, 1973.

actividades vitales, gracias a la función simbólica que permite la sustitución del contenido por el símbolo.

«El organismo humano se convierte de esta forma en fuente de información generadora de estructura» dice H. Laborit.

> «Del conjunto de las relaciones que constituyen la estructura del mundo que la rodea, y que representan lo que se puede admitir como real, no aísla más que un sub-conjunto, pero lo enriquece al hilo de su historia gracias a los lenguajes, permitiendo la transmisión a través de las generaciones de la experiencia adquirida»[101].

En oposición a la gravitación, a la degradación de la energía, a la desorganización, el hombre se impulsa y estructura informando. Su situación es a la vez física, biológica, cognitiva, espiritual. A todos estos aspectos podemos considerar que corresponden niveles de información que estructuran el entorno.

Proyectando sobre el entorno relaciones de orden que él imagina en los distintos niveles de su reflexión, el hombre estructura el mundo de manera que su acción le hace descubrir nuevas relaciones de orden.

Por transformación de la energía en la superposición de los planos reflexivos, el entorno biológico se convierte en entorno biológico y psíquico, y en entorno biológico, psicológico y espiritual.

El hombre está en perpetua interacción, en *feedback* con el entorno. Extrae de él todos los elementos apropiados para mantener el cambio a todos los niveles: comida, cultura (conocimiento e ideología). Ejerce su acción sobre ese medio añadiéndole los productos de su actividad reflexiva.

Con la aparición y el desarrollo del sistema nervioso, el mundo se ha cubierto del movimiento autónomo, se ha cubierto de información y de auto-estructuración con el aparato psíquico, cuyo desarrollo de las posibilidades reflexivas ha añadido la auto-determinación.

Por sus propiedades reactivas y reproductivas, la materia viva transforma la energía. Por sus cambios en el movimiento, el animal dotado de un sistema nervioso recorre el mundo, lo explora. Añadiendo al movimiento cambios a través de la información, el hombre no solamente explora el mundo, sino lo informa y lo organiza.

Con las formas simbólicas, lenguaje y conocimiento, no solamente es el mundo psico-biológico el que está informado, es el tejido de las relaciones inter-individuales.

El hombre estructura la comunicación. Estructura igualmente sus actividades organizando la vida social. Elabora instituciones, un Derecho, una administración. Por último, estructura la transmisión de la experiencia adquirida por la educación.

De hecho, esta manera transitiva de expresar la actividad estructurante corre el riesgo de inducir a un prejuicio sobre la fuente de la estructuración. Más bien que decir que el hombre estructura nos parece preferible indicar que el hombre vive de las relaciones de estructuración. Por la experiencia de la estructura, se convierte en estructurante.

[101] Laboret, H.: *La nouvelle grille*, R. Laffont, París, 1974, pág. 137.

La experiencia nunca es total. En lo que respecta a lo real siempre es parcial, tanto para el espacio, para el tiempo, como para la complejidad de las estructuras. Es lo imaginario lo que, extrapolando la generalidad, prepara la exploración de nuevos campos, pero también, pone en evidencia las contradicciones.

La experiencia de la estructura del entorno, por consiguiente, de la estructura social, da a esta estructura una imagen que siempre está a un nivel por encima de aquel en que la reflexión puede funcionar (ejemplo: el descubrimiento de la estructura celular de la materia viva ha dado de ella una imagen que a la vez corresponde al modelo de la estructura atómica de la materia en general, y de la estructura individual de la sociedad). El pensamiento en términos de funciones y de relaciones cibernéticas, por consiguiente la introducción de la relatividad y de la retroacción, comienza a dar del mundo la imagen de estructuras funcionales, a partir de las cuales las relaciones sociales podrán ser estructuradas de manera diferente.

Limitada y ya «destituida» desde el momento en que es «informada», la experiencia se encierra en sistemas cuya finalidad, como la de todo sistema viviente, es la de reproducirse y de mantener la estructura.

Aquí es particularmente interesante indicar el punto de vista de Laborit, que hace una descripción muy útil entre la información-estructura y la información circulante. La información estructura es la del programa genético. Se transmite de generación en generación, «enriquecida por la combinatoria genética autorizada por la sexualidad».

La información circulante es la que, en el seno del sistema, circula entre los sub-sistemas, para la conservación de la estructura de conjunto, inspirando la integración de las diferentes funciones aseguradas por los sub-sistemas.

Y declara Laborit:

> «Desde el momento en que una estructura se cierra, podemos afirmar que si continúa existiendo, no puede hacerlo más que tomando como finalidad, como razón de ser, se puede decir, la conservación de su estructura: si bien el individuo llega incluso a incluirse en un grupo humano, es decir a realizar su apertura estructural por la inclusión en un sub-conjunto, los sub-conjuntos humanos todavía no han conseguido su apertura por inclusión en la especie. Y la ausencia de estructura homogénea de la especie impide la circulación entre los grupos humanos de una información circulante válida para el conjunto humano y no para sub-grupos dominantes y dominados»[102].

Esta observación, a propósito de las estructuras de grupos, nos parece válida con relación a toda estructura.

La limitación, por lo tanto una manera de cierre de un sistema finalizado, tiene por consecuencia la invariancia de su reproducción y un funcionamiento interno tendente a mantener su estructura. Existe una pesadez del sistema cerrado que impide su cambio

El carácter a la vez parcial y definido del conocimiento y de las estructuraciones es un factor de cohesión interna, de resistencia al cambio, de defensa contra el exterior, y en particular contra lo que es ilimitado e indefinido.

Una teoría que, organizando el conocimiento, al mismo tiempo estructura las condiciones en las cuales se desarrollan las actividades, tiende a constituir la

---

[102] *Ibíd.*, pág. 139

experiencia de tal forma que todo concurre al mantenimiento de su coherencia y en cierto modo a su verificación.

Lo mismo ocurre con las teorías que sirven para fundar una praxis. Una práctica reflexionada según las informaciones de una teoría es constitutiva de una experiencia que necesariamente verifica la teoría. Y el sistema es cerrado.

Los sistemas político-económico-administrativos nos dan ejemplos interesantes de esta proposición. Lo mismo ocurre con los sistemas psicológicos.

La apertura de un sistema sobre un entorno que se puede considerar en sí mismo como sistematizado, necesita la elaboración de una información circulante concurrente a la integración de este sistema en un sistema más amplio.

La información-estructura asegura la invariancia, la información circulante asegura la función. La función tiene una significación teleonómica en el descubrimiento de un proceso.

Los problemas que actualmente encuentra la humanidad, están ligados a su actividad estructurante, a esas dos dimensiones de la información.

A nivel de la estructura y de la invariancia, el desarrollo de los conocimientos en genética prepara un cierto grado de dominio en la diversificación de las personas y de los grupos humanos. A los fenómenos de mutaciones espontáneas que intervienen en las especies vivas se añaden las mutaciones provocadas por la actividad humana. Las consecuencias son actualmente indirectas, especialmente por la mediación de las especies microbianas. Se convierten en directas a nivel de los procesos de selección. «Gracias a los progresos del conocimiento y de la ética social, el mecanismo que defendía la especie contra la degradación inevitable cuando la selección natural es abolida, ya no funciona más que para las taras más graves», dice Monod[103].

A nivel de la información llamada circulante, cada vez disponemos de más medios, bien sea para limitarla en sus circuitos o para seleccionarla, o al contrario para expansionarla o diversificarla.

A partir de una definición de objetivos, se precisan funciones por las cuales se pone en circulación, en los circuitos apropiados, la información que es conveniente. ¿Pero qué ocurre con la significación teleonómica de esos objetivos?

Nombrar la finalidad no es ya reflexionar sobre la finalidad. El objetivo es una finalidad terminada que escapa a la reflexión.

En relación con los niveles de reflexión, habría que reconocer niveles de objetivos. ¿Qué sucede a nivel de lo objetivo y de la finalidad en sí misma? ¿Cuáles son las condiciones de la información en sí misma? ¿Cuáles son las condiciones de la información circulante que permiten a las personas tener no solamente un objetivo ya definido sino tener por objetivo la vida a nivel intencional?

Pensamos que estas preguntas son las que precisamente se plantean cuando se consideran los problemas que se desprenden de la actividad llamada de formación.

Informar la información con vistas a la apertura de los sistemas, es, sobre la base de la información-estructura de un sistema, liberar de la sumisión a esta estructura, de su dependencia estrecha respecto a ella, de manera que elabore su propia finalidad.

---

[103] Monod, G.: *Ob. cit.*

En los diferentes niveles de la relación entre la interioridad y la exterioridad, vemos una lucha contra la degradación de la energía en la supervivencia, una lucha contra la gravitación en el movimiento, una lucha contra la materia para la simbolización y la cognición, una lucha contra el determinismo en el proyecto.

4. LA FORMACIÓN COMO PROCESO DE DIFERENCIACIÓN Y DE ACTIVACIÓN SIGNIFICATIVA

Conceptos de educación y de formación

Las prácticas de la formación nos han revelado problemas de relación y de cambio. Esos problemas los hemos encontrado y los encontraremos, evidentemente, fuera de la formación, forman parte de la experiencia cotidiana y aumentan nuestro discurso, a menudo sin que los tomemos en consideración como no sea banalizándolos, aportando soluciones ya hechas, fundamentadas en el patrimonio de costumbres de sentido común. Sólo cuando esos problemas adquieren un carácter de gravedad es cuando, hoy día, está prescrito por las prácticas sociales que hay que exponerlos a algún especialista, psicoterapeuta, consejero psicólogo, trabajador social, cuya actitud todavía se encuentra muy impregnada y mezclada con la que adopta tradicionalmente el médico-práctico con relación al enfermo.

Ahora bien, hemos demostrado que estas profesiones manifiestan una evolución en sus prácticas, en sus concepciones, en sus métodos hacia otra cosa distinta de lo que hubo al principio de su desarrollo. La demanda no es la misma. A los problemas graves, ligados a la falta de material y a la enfermedad, se añaden ahora lo que podríamos llamar la dificultad de vivir, el sentimiento de una falta de expresión, de un defecto de expansionamiento, también la idea cada vez más extendida de que es una relación de consejo individual o de grupo, donde mejor se puede encontrar una orientación, precisar un proyecto, preparar una decisión, inventar una nueva solución.

Inspirándose en orientaciones no directivas, numerosos métodos invitan hoy día a la responsabilización por uno mismo de su propio cambio. Se trata menos de decir a cada uno lo que debe hacer, que de buscar las condiciones que permiten una auto-organización en función de objetivos definidos o repensados en una relación diferente de las habituales.

Hemos considerado que se ha producido una evolución de estas prácticas de ayuda hacia la formación, cuyo carácter distintivo, que progresivamente se va desprendiendo, es el de fundarse sobre lo normativo más bien que sobre lo normal, sobre lo posible y el proyecto más que sobre lo que está definido y sobre el pasado.

Nos parece que la enseñanza y la educación en general siguen un camino análogo, tendente a encontrar las prácticas de ayuda, de consejo, de terapia, en un campo común donde situamos la formación.

La enseñanza está en crisis. Se trata de una crisis de transformación, de cambio de estado, de una metamorfosis. La experiencia de numerosos enseñantes y educadores revela una concepción nueva, donde el maestro viene a ser el catalizador de significaciones nuevas a lo que cada persona capta del saber, y el catalizador de posibilidades de expresión.

La enseñanza está a punto de cambiar de naturaleza y convertirse en «formación».

¿Pero por qué hablar de formación para designar la que podría decirse señalando la importancia cada vez mayor que tienen los aspectos educativos de numerosas actividades, especialmente de la enseñanza, de la ayuda, del consejo, de la psicoterapia? ¿No es la educación la puesta en marcha de todos los medios que permiten al hombre desarrollarse, expresar sus posibilidades, en el medio cultural en que se encuentra, incluso contribuir al desarrollo y enriquecimiento de ese medio? Pero los puntos de vista sobre el desarrollo y sobre el enriquecimiento son variables. Los móviles «educativos» no son iguales en todas partes y la expansión personal, el éxito social, las necesidades socio-económicas prevalecen aquí o allá.

La educación es una «puesta en marcha» correspondiente a una, concepción del hombre y de la sociedad. Por otra parte, está concebida cada vez más como un objeto de política socio-económica. Es conveniente transformar a las gentes al salir de una primera educación familiar, con vistas a su inserción social y económica.

El término educación, ha servido durante mucho tiempo para designar a la acción de los adultos sobre los niños, para descubrir a la vez y despertar sus aptitudes y para preparar su vida de adulto por venir, en las condiciones en que esos adultos viven. Cuando ahora se habla de educación permanente, surge de pronto la imagen de adultos actuando con relación a otros adultos que reemplazan a los niños. La educación ha representado durante demasiado tiempo en la vida social, su aspecto de transmisión y reproducción, para que se pudiese extender sin dificultad su sentido al fenómeno vital, en sus aspectos evolutivos, tanto individuales como colectivos.

La ventaja de un nuevo concepto es poder tomar distancia con relación a lo antiguo, poder decir no, quizás para liberarle de sí mismo.

Lo que aparece en el horizonte, en algunas prácticas relacionales concernientes al cambio, es la búsqueda del individuo por él mismo, de sus propias formas, sin resbalar en moldes ya hechos, y saliendo de aquellos en los cuales ya ha estado metido. Esta búsqueda se realiza igualmente al nivel de los grupos y de las colectividades con las nociones de auto-organización y de auto-gestión.

Ésta puede ser una concepción de la educación, pero se trata de una tal revolución que el vocablo sufre al designarla. Acción de «conducir fuera de», la educación ha quedado ligada a una concepción jerárquica de la autoridad del educador, de la acción del que conduce a otro mientras que éste se deja conducir, de buen o de mal grado, por consiguiente a una concepción descendente, desde el que tiene el saber y el poder hasta el que está desprovisto de ellos.

La educación, en sus modalidades más corrientes, corresponde a una imagen del hombre y de la sociedad en el plano de lo que nosotros hemos llamado la conciencia no reflexiva disponible, Tiende al desarrollo hacia «algo conocido», utilizando el conocimiento y la norma a todos los niveles. Desconfía de lo desconocido, más preocupada de la adquisición de la cultura que de su construcción.

Y sin embargo el «campo educativo» se ha convertido en campo de contestación. La educación, hoy día desemboca, como toda otra práctica de influencia, en su propia crítica. Tiende hacia algo que la sobrepasa y al mismo tiempo la significa.

El desarrollo del hombre, del que la educación hace su objetivo, es también el desarrollo de la educación, por consiguiente su cambio. ¿Cuál es, pues, el proceso circular que hace que la condición de un fenómeno esté inscrito en el fenómeno? Es precisamente lo que conviene aclarar.

Convirtiéndose en objeto de reflexión crítica, la educación, como toda acción de influencia y de cambio con relación a los demás, debe llevarnos a revelar su proceso. La pregunta se refiere a los vínculos que recogen, unificándolos, los diferentes elementos de esta educación que da vueltas sobre sí misma.

La práctica de esta cuestión es de otro orden distinto del de la educación. Precisamente nos parece ser del orden de lo que cubre hoy día el vocablo formación. En apariencia, en el contexto social de nuestra época, existe algo paradójico en nuestra manera de situar aquí la formación. Constatamos que la formación, en sus prácticas actuales, es objeto de debate sobre su significación como formación profesional o como educación permanente. En la alternativa, sería la formación la que indicaría lo que está moldeado, el aprendizaje de técnicas muy elaboradas para una adaptación a una sociedad profesionalizada con vistas a la productividad. El término educación ligado a «permanente» serviría para indicar la vertiente personal, creativa, libre, de la formación.

En efecto, si existe un debate real, correspondiente a las elecciones políticas, la distinción entre las dos opciones nos deja a nivel de los objetivos, y no deja aparecer la puesta en cuestión, el estudio de una y otra para deducir de él su proceso.

Lo que nos demuestra la práctica, tanto en lo que se realiza en formación profesional como en educación permanente, es que se manifieste una tendencia muy fuerte a un análisis de la experiencia y por consiguiente a una puesta en cuestión, que por otra parte desbordan tanto la cultura como la profesión.

Hemos considerado que es interrogando el proceso de desarrollo del hombre en el lugar mismo en que está en cuestión, es decir, en la experiencia de las prácticas relacionales, como podríamos contribuir mejor a su exploración. Sin embargo, nos es preciso evitar el riesgo de quedar encerrados en un discurso y en unas prácticas que no encuentran más que en sí mismas su coherencia, sin permitir aprehender el fenómeno del que se trata.

¿Cómo nos aparece la experiencia de formación a la luz de las aproximaciones teóricas al fenómeno evolutivo en una tentativa de reflexión crítica «como vecina» de las diferentes ciencias humanas que aportan conceptualizaciones para las actividades relacionadas (que se derivan de ello) y en los confines de las ciencias biológicas y de las ciencias físicas que están al origen de los esquemas sobre evolución?

La experiencia de formación es la de un proceso de diferenciación y de activación energética que se ejerce a todos los niveles de la vida y del pensamiento. Hacer la experiencia de ese proceso, no es solamente vivirlo pasivamente, sufrirlo, es tener una participación activa.

Dificultades de las teorías evolutivas

Sería muy cómodo tener a nuestra disposición una teoría del desarrollo que diera cuenta de todos los aspectos de la evolución del hombre individual y en sociedad según la línea del *phyllum* y según su ontogénesis. Es exactamente lo que se busca en las

diferentes corrientes de la antropología. El psicoanálisis y el estructuralismo quieren ser teorías antropológicas. Las filosofías personalistas y existencialistas y las más o menos inspiradas de antropología, tales como las filosofías de Bergson y de Teilhard de Chardin, son teorías evolutivas del hombre. Ninguna obtiene el asentimiento general.

El único punto de convergencia es la importancia que todas conceden al hecho evolutivo. La génesis está en el centro de las preocupaciones de todas las ciencias humanas, y ahora se desarrollan con vigor las investigaciones de epistemología genética y de epistemología histórica.

De hecho, lo que inspira a las teorías evolutivas es la Génesis y la Historia, es decir, el proceso por el cual una cosa es llevada a un cierto estado; se intenta descubrir el punto de partida y se interroga sobre el desarrollo. A partir de ahí, es frecuente que se extrapolen para tratar de prever las etapas ulteriores. Sobre esta previsión reposan todos los aprendizajes y se puede incluso decir que la educación en general. De lo que nosotros queremos conocer el origen y el futuro es sobre todo de nosotros mismos.

El hombre está confrontado con una exigencia de explicación, señala Monod en *El azar y la necesidad,* y él ha elaborado ontologías míticas y metafísicas sobre las cuales funda sus instituciones, su Ley. Freud habla de la pulsión epistemológica.

André Bejin, en la presentación de las comunicaciones aportadas al Coloquio de Royaumont en 1974 y reagrupadas bajo el título *¿Qué es aprender?*[104], constata que las teorías del aprendizaje parecen cada vez más, tomar sus metáforas operatorias de la embriología, a pesar de la actual superación del debate sobre la causalidad preformista o *a posteriori* bajo el efecto de las determinaciones impuestas por el entorno. De esta forma, la psicología genética o la psicolingüística nos proponen modelos explicativos de la evolución, según los cuales el aprendizaje puede ser concebido como un proceso de despliegue, de revelación progresiva de potencialidades dadas al principio, o como un proceso de apilamiento de las acciones del medio depositadas bajo forma de engramas en una memoria concebida como un continente indiferenciado o como asimilación. Según este tercer modelo, las huellas mnésicas dejadas por ese medio están imbricadas con estructuras innatas reveladas por la experiencia misma al contacto con el medio.

Estos diferentes modelos presentan para nosotros las mismas dificultades, ligadas a la naturaleza de la causalidad que los soporta. Se trata de una causalidad explicativa centrada sobre el origen. Al no dejar lugar al aspecto teleonómico de la evolución, no inspiran una reflexión teórica que lleve a comprender las acciones del hombre cuando trata de adiestrar, instruir, educar, formar, en resumen, «poner en marcha» para su propio desarrollo y comprender al mismo tiempo los efectos de tales empresas.

Sin embargo, a partir de las preocupaciones de los enseñantes y de los educadores, ha nacido la psicología del niño, la psicología genética, pasando por el estadio intermedio del estudio de los casos límites, de los que no están comprendidos en los marcos propuestos o impuestos, porque, al ser excesivamente diferentes, presentan anomalías.

Es primero por una cierta finalidad, la de educar a los niños y normalizar a los «anormales», como nos hemos interesado por comprender el desarrollo del niño. Ahora bien, educar y curar han sido durante mucho tiempo (y todavía lo son para mucha gente)

---

[104] Bejin, A.: «*Qu'est-ce qu'apprendre?*», *en L'unité de l'homme,* ob. cit.

sobre todo «normalizar». No hay duda sobre que la finalidad es la norma conocida y comúnmente admitida. ¿Por qué entonces interrogarse sobre el aspecto teleonómico de la evolución?

¿Qué ocurriría si descubriésemos que el desarrollo puede estar orientado hacia otros objetivos distintos, la mayoría desconocidos, de los que están formulados y admitidos donde nosotros vivimos?

Ahí está realmente el problema. Todas las investigaciones científicas nos obligan a reconocer 1a propiedad teleonómica de lo viviente pero no nos permiten definir un término para esta orientación.

No es precisa, pues, una teoría que tenga en cuenta a la vez el hecho teleonómico en el desarrollo del individuo y los factores «seleccionadores» del entorno cuyo desarrollo está a su vez orientado, en otros términos, una concepción teórica de la formación según la cual una persona puede expresar cómo vive la dimensión «orientación» de la existencia, por lo tanto puede expresar un proyecto personal, en una comprensión de un proyecto colectivo; lo cual significa que el campo formativo no está, como la escuela o el cuartel, separado del mundo; lo cual también significa que todo individuo es a la vez formado y formador, que existe una «función de formatividad» en la relación entre él y el entorno. Tendríamos que renunciar a la especialización de los lugares y de las actividades de formación.

Numerosos genéticos, sin borrar sus divergencias, se vuelven a encontrar con esta idea de que el «desarrollo se deriva conjuntamente de disposiciones innatas de procesos de maduración y de selección operada por el entorno, aspectos que son los más pertinentes para la adaptación del niño a su medio» (Mehler)[105].

Pero en la educación, esta selección por el entorno, es el mismo hombre el que la práctica, y cuando se trata de la pertinencia para la adaptación al medio, introduce una noción de finalidad en la cual el concepto de adaptación puede tomar múltiples significaciones, a menudo la de la sumisión a las reglas del medio.

Volvemos, pues, a considerar que el desarrollo se produce a partir del conjunto de lo que viene dado y de una orientación, de un recorrido a la vez de descubrimiento y de finalidades. El desarrollo no hace más que dimanar, él emana «hacia» igualmente. Cuando se trata de comprender cómo se practica la «subida del telón» (desarrollo) y lo que ella muestra, estamos a la vez en el teatro del Pasado y del Porvenir. Es cuestión de un desarrollo orientado.

Ahora bien, hay que renunciar a saber hacia dónde tiende la evolución, lo mismo que hay que renunciar a conocer los orígenes primeros. Nuestro saber se refiere a un proceso, y sobre todo se refiere a un proceso pasado que tratamos de extrapolar.

Las nociones de origen y de finalidad imaginadas por los sistemas míticos y religiosos condicionan la aprehensión de los procesos. Si tenemos una idea de aquello hacia lo que tendemos necesariamente, nadie duda que veremos en nosotros, y alrededor de nosotros, organizarse todo en función de este fin. El conocimiento de un Fin necesario sería la negación misma de una experiencia de la finalidad.

[105] Melher, J.: «A propos du développement cognitif», en *L'unité de l'homme,* ob. Cit. pág. 305.

Si queremos fundar teóricamente la formación, nos es precisa una teoría del desarrollo que se refiera al proceso pasado-porvenir, y no a una indicación del Comienzo y del Fin.

Volviendo a tomar los principales elementos de esta argumentación, diríamos que una teoría que permite fundamentar la formación debe responder a una doble exigencia:

1. No debe separar al ser formado del ser formante. El recorrido del desarrollo del individuo a propósito del cual se habla de formación, debe ser considerado en los mismos términos que el proceso de la acción formativa. Lo que nosotros estudiamos es un individuo o conjunto de individuos en situación de interacción en la formación.

2. No debe separar pasado y porvenir, lo cual conduce a no separar causalidad y finalidad. Una teoría de la formación no puede ser genética, o hay que dar un nuevo sentido a la palabra génesis, que indicaría no solamente el origen y las etapas, sino la orientación y la finalidad.

En la orientación teórica que mantenemos provisionalmente, nos parece que los conceptos de diferenciación y de activación permiten tener en cuenta esas dos condiciones.

El proceso de diferenciación

La diferenciación se define como el proceso por el cual dos cosas parecidas llegan a ser diferentes, es decir que se establece entre ellas una relación de alteridad mientras que tienen elementos idénticos. Es un concepto ampliamente utilizado por todos los que se han preocupado del fenómeno evolutivo. Así, Claude Bernard declaraba que en la evolución orgánica la naturaleza procede por diferenciación a partir del tipo original, mientras que en el reino mineral la diferenciación de los individuos no existe, no hay más que cristales individualizados.

Piaget habla de la diferenciación cada vez más importante de las funciones cognitivas, desde los conocimientos innatos hasta las estructuras lógico-matemáticas y los intercambios sociales.

Teillard de Chardin, después de Edouard Le Roy, insisten sobre la diferenciación irreversible del hombre frente a las formas pre-humanas, viendo esta diferenciación caracterizada principalmente por la espiritualidad.

Cuestión de método para Bachelard. No se distinguen los rasgos de un fenómeno, dice, más que por diferenciaciones. Ponerse en el camino de la identidad, eliminando las diferencias, es terminar con la experiencia.

Deleuze señala que el pensamiento moderno se esconde a las exigencias de identidad, de parecido, de analogía, de oposición cuya representación se encuentra obstaculizada. El cita a Tarde, que a propósito de las leyes de la imitación, indica desde 1897 que la repetición diferencial y diferenciante va a sustituir a la oposición, que es un

procedimiento de estilo muy distintamente enérgico, menos cansado, que la antítesis, y también más propio para estimular al sujeto[106].

El mayor problema para una teoría de la formación es la diferenciación entre la interioridad y la exterioridad, entre el sujeto y el objeto. Se trata de un proceso que no es la distinción, la separación o la oposición; pudiendo uno por otra parte provenir de, o provocar al otro.

Por la diferenciación, se establece entre los dos polos un vínculo en el cual existe a la, vez identidad y diferencia. Este lazo señala la connaturalidad de las partes, en las que poseen «identidad». Los procesos de diferenciación en la evolución de las especies se realizan en el seno de una misma especie, ellas confirman la especie en el cambio. La diferenciación de las nociones se realiza en el seno de las mismas categorías conceptuales.

Pero creando lo diferente, testimonia la evolutividad de la especie o del género.

Existe entre el objeto y el sujeto una diferenciación necesaria cuya ausencia lleva consigo la reducción de un término al otro. Antiguo debate el de la predominancia entre los puntos de vista de la subjetividad y de la objetividad.

En lo que aquí nos ocupa –la formación-, la diferenciación se ejerce de varias maneras: entre formado y formante, entre acción de formación y proceso de formación o de desarrollo, entre medio e individuo.

Diferenciar formante y formado es a la vez confirmar lo que ellos tienen de común, lo que tienen de consustancial podríamos decir, al mismo tiempo que establecer su evolutividad hacia la autonomía. Diferenciar medio e individuo a propósito de formación, es trabajar por señalar lo que da lugar a semejanzas, al mismo tiempo que provoca la singularidad de las dos influencias.

A falta de diferenciación en la comprensión de la evolución, el desarrollo individual se reduce bien sea a las determinaciones del entorno, o bien al caudal innato. La acción de formación está reducida al proceso sobre el cual se funda; la forma está reducida a lo formante; lo que ocurre frecuentemente en la práctica y en la investigación. Consideramos, pues, que no se trata de formación.

Segundo elemento esencial de diferenciación para la formación: el que está todavía por establecer entre pasado y porvenir. Parecemos estar aquí a nivel de la evidencia pero no ocurre así. Hay importantes concepciones sobre la evolución que están fundadas sobre la identidad temporal. Volvemos a la crítica de Bergson por Bachelard.

La identidad temporal se manifiesta de dos maneras, ambas de manera reductora. La reducción del tiempo al pasado fundamenta a menudo las teorías que quieren ser objetivas y que postulan extrapolaciones y generalizaciones posibles de los conocimientos que se derivan de la observación de lo que ha ocurrido. Por el contrario, las teorías fundadas sobre alguna intención de naturaleza intemporal, o algo convergente, reconstruyen la evolución en función de esta idea.

Diferenciar pasado y porvenir, es reconocer en el tiempo la duración, subrayando lo que la constituye, lo que tiene un carácter co-temporal, lo que significa lo

[106] Deleuze, G.: *Repetición y diferencia,* Anagrama, Barcelona, 1977.

mismo. Pero es también señalando las diferencias, como se descubren las potencialidades evolutivas del tiempo, se marca el presente al instante.

Un Tiempo no diferenciado es un tiempo sin presente.

La formación como proceso de diferenciación nos invita a descubrir y a intensificar el presente. Una formación cuyos principios reposasen sobre una teoría de la identidad temporal, no sería más que cultura del pasado, en preparación de un porvenir ya acabado, no sería más que repetición.

Nos es preciso señalar, tanto para la primera exigencia como para la segunda que la no-diferenciación no está hecha solamente de identidad, de similitud, ella también corresponde a la separación.

La separación del tiempo entre pasado y porvenir, es la ruptura en el sentido, es el reconocimiento de dos órdenes de tiempo. El tiempo objetivo que caracteriza el pasado. El tiempo ideal o espiritual que forma la duración del porvenir. Así podemos llegar a vivir el presente en la más total contradicción entre lo hecho y lo reconocido. Las prácticas de formación a menudo son la expresión de esta contradicción, son la expresión de una ideología que pretende basarse sobre datos científicos.

En cuanto a la separación entre el sujeto y el objeto, ella vuelve a tratar al uno y al otro como pertenecientes a géneros que no tienen ningún punto en común.

En la ausencia de diferenciación, notaremos el emparejamiento frecuente que se hace entre reducción a la interioridad en el subjetivismo y reducción en el porvenir en el finalismo, por una parte, entre reducción a la exterioridad en el objetivismo y reducción al pasado en el determinismo, por otra.

La diferenciación exige una nueva forma de racionalidad.

La ambigüedad de la formación

No es una novedad que el hombre reconozca lo que nosotros llamamos proceso formador e intente utilizarlo. Todo lo que provoca una ruptura, una diferencia, un choque entre el desarrollo de lo que es habitual, es muy conocido como fuente de reestructuraciones que son la consecuencia de diferenciaciones entre elementos que parecen semejantes, separados o inexistentes porque están fusionados en un mismo conjunto. La lengua común sabe por otra parte desde hace mucho tiempo reconocer la diferencia. Así se dice de un acontecimiento que ha formado al que concierne. Así se atribuye corrientemente un valor formador a los golpes de la vida, a los acontecimientos «que marcan», aquellos cuya experiencia se inscribe de modo diferente en una duración.

Pero también se habla de formación para designar el moldeamiento, reconocemos a las personas que han recibido la misma formación, se dice. Por otra parte, están en la misma forma en ese sentido y a menudo tienen actitudes semejantes. ¿Se trata de lo contrario? ¿Qué significa esta contradicción? La ambigüedad de la formación se comprende a partir del concepto de diferenciación. Hemos visto un proceso en dos aspectos que se desprenden uno del otro, confirmación, refuerzo de lo idéntico por la afirmación de la diferencia. De ahí dos posibilidades: el uso de la diferenciación para señalar y afirmar la identidad o lo idéntico –de esta forma la particularidad sería el signo del espíritu de cuerpo- o bien partir de la identidad para acrecentar la diferencia.

Se puede afirmar que, de manera involuntaria, los dos momentos existen. Es partiendo de lo semejante, en un encadenamiento engramado, como se produce la diferenciación, en el momento en que un elemento nuevo provoca un desarreglo de lo previsto. Pero se opera una reorganización que introduce la diferencia en la estructura perceptiva o cognitiva, en una nueva estabilización. Esta diferencia es la marca de la nueva estructura. La prolongación de la estabilización, la organización del conjunto funcional alrededor de la diferencia desemboca en la especialización.

De esta forma en la evolución de las especies, esas evoluciones bloqueadas de ramificaciones que se han diferenciado en un cierto momento después especializado complejificándose a partir de esta diferencia.

Cuando la formación se convierte en consciente y puede ser emprendida voluntariamente, encontramos estos dos momentos. Hay acciones de formación cuyo resultado, si no es el objetivo (implícito o explícito) es una especialización, un bloqueo de la diferenciación, mientras que el esfuerzo se aplica a reforzar una diferencia. Este aspecto de las prácticas de formación no se muestra siempre muy claramente. A primera vista, la formación llamada profesional no presenta necesariamente esta particularidad; pero analizando lo que ocurre, se constata que las condiciones institucionales y metodológicas de la formación profesional se organizan muchas veces de manera tal que es sobre la diferencia profesional, e incluso sobre la diferencia institucional, donde se fundan las prácticas de formación. Éstas llegan, en el seno de la profesión, o de la institución al refuerzo de lo que es idéntico, al mantenimiento de las jerarquías, a una cohesión mayor de una estructura especializada, pero encerrada en sí misma, bloqueada en sus potencialidades evolutivas, como puede serlo el insecto cuyo refinamiento de la complejidad estructural va a la par con la imposibilidad del menor cambio. 110

La diferenciación es un proceso discontinuo de adaptación y de afirmación

Fundándonos sobre el proceso de diferenciación, distinguiremos en las acciones dc formación aquéllas a las que este término conviene y las que, de hecho, serían en cierto modo de la no formación, puesto que estarían fundadas sobre el bloqueo del proceso de diferenciación. Pero el problema no es tan sencillo, porque debemos tener una actitud diferenciante con relación al fenómeno estudiado. De esta forma es necesario no separar, después de haberlas distinguido, acciones reconocidas de formación porque suscitan el proceso de diferenciación, y acciones a las cuales nosotros rehusamos el término de formación porque bloquean este proceso, sino volver a buscar cuál es la identidad que subraya tal diferencia. Entonces uno está inclinado a ver cuál es su posible complementariedad.

Lo que caracteriza, en efecto, la diferenciación, es la discontinuidad del proceso. Un instante de diferenciación sucede a, y precede, un periodo de lo que nosotros llamamos aquí «estabilización integrativa».

Las nociones de asimilación, de acomodación y de integración utilizadas por Piaget nos aportan preciosos elementos para la comprensión de la diferenciación.

En presencia de un nuevo elemento con relación a lo que está previsto, inscrito en un ciclo de respuesta programado, si el ciclo no es destruido, es que se conserva o bien incambiable, o bien modificado. Hay una asimilación cuando la organización del ciclo se conserva en cuanto estructura organizada, y hay una acomodación porque el ciclo se encuentra modificado. Si no hay más que asimilación no se puede hablar de elemento nuevo. El carácter de novedad es eliminado; la estructura organizada, para

mantenerse, rechaza la diferencia. Hace como si. De este modo, para la conservación de la particularidad de la estructura, todo se produce rehusando, negando las singularidades, las originalidades, fuentes de novedades. El reconocimiento de la diferencia supone la acomodación, por lo tanto una transformación de la estructura.

Cuando no existe más que acomodación sin asimilación duradera, la estructura se encuentra siempre en peligro ante el mismo elemento, y el proceso de diferenciación siempre está por rehacer. El reconocimiento de una diferencia supone, según observa Piaget, una duración de la asimilación.

Insistiendo sobre el carácter indisociable de la asimilación, y de la acomodación, Piaget nos permite comprender la ambigüedad de la formación. Observaremos que, para este autor, asimilación y acomodación son los dos polos funcionales de lo que él llama la adaptación. «Biológicamente, una acomodación no puede ser más que la acomodación de una estructura organizada, y no puede, pues, producirse bajo la influencia de un factor o de elementos exteriores, más que en la medida en que hay asimilación momentánea o duradera de este elemento o de su prolongación en la estructura que él modifica»[107].

Puesto que aquí utilizamos los conceptos de la teoría de Piaget, es indispensable aclarar las relaciones entre adaptación y diferenciación.

Para Piaget, la organización en cuanto funcionamiento caracteriza todas las manifestaciones de la vida, «ella se sigue y se continúa, en cuanto funcionamiento, a título de condición necesaria de toda transmisión y no a título de contenido transmitido»[108]. Ahora bien, la organización es indisociable de la adaptación por el hecho de los intercambios de los sistemas abiertos con el exterior.

¿Quiere esto decir que la diferenciación es un aspecto de la adaptación cuando ésta lleva consigo efectivamente una acomodación al elemento nuevo y una asimilación duradera, cuando lleva consigo por lo tanto una integración de este elemento en una estructura precedentemente establecida y que se encuentra transformada por esta integración? Esto sería decir que la formación es un proceso de adaptación. Sería no considerar el proceso de diferenciación más que en el aspecto exterioridad-interioridad de la pareja sujeto-objeto.

La diferenciación es igualmente afirmación, también expresa un modo de acción sobre el entorno, una orientación de la relación del interior hacia el exterior, una adversidad. Salida de la transformación de una estructura organizada en presencia de un elemento nuevo exterior, Piaget define la adaptación como un equilibrio entre la asimilación y la acomodación, pero no es un equilibrio cualquiera el que se establece, y el resultado a nivel de la exteriorización «expresa» precisamente la manera singular, original en la que el sujeto acomoda más o menos y asimila, por lo tanto estabiliza, momentáneamente o de manera más duradera, la estructura modificada.

Si nos parece útil recurrir al concepto de *adaptación,* nos parece indispensable completarlo con el de *afirmación,* indicando sin ninguna duda que el intercambio sujeto-entorno es fuente de integración recíproca y no unilateral.

---

[107] Piaget, J.: *Biología y conocimiento,* Siglo XXI, Madrid, 1977.
[108] *Ibíd.*

Podemos, por lo tanto, ver en el proceso de diferenciación una pareja de adaptación y de afirmación –la adaptación como resultado del acoplamiento entre acomodación y asimilación-, la afirmación indicando la «forma» de esta última pareja.

En definitiva, es el juego de las relaciones entre lo que es adaptativo y lo que es afirmativo lo que constituye, según Dublineau, la variabilidad de los tipos humanos y de sus manifestaciones en la evolución.

La adaptación resume el conjunto de las funciones fenotípicas de sensibilidad, se inscribe en la línea del medio, de la situación en el espacio, de la recreación. De la afirmación surgen los factores genotípicos de fuerza, de resistencia, de motricidad, de la proyección en la duración, de la lucha con el medio.

La diferenciación se deriva de la reflexión

La diferenciación es adaptativa y afirmativa. ¿Tratamos de ver a qué corresponde este proceso en los diferentes estadios evolutivos?

¿De qué se trata a nivel de funcionamiento reflejo? A un estímulo excitante S corresponde un esquema sensitivo-motor s; un estímulo S' ligeramente diferente, repitiéndose podrá producir, al menos teóricamente, por aprendizaje, un nuevo esquema sensitivo-motor s´. Los dos esquemas dependen de factores característicos tanto del excitante como del organismo en cuestión. La relación S-S' y s-s' que establece la diferencia al mismo tiempo que indica la categoría (S) no es un excitante en sí mismo, no es integrable en un nuevo esquema. El sistema reflejo permite sin embargo la construcción de esquemas numerosos, pudiendo establecer entre ellos relaciones de orden, de discriminaciones, pero no una verdadera diferencia.

Es con la reflexión como aparece la posibilidad de diferenciar. La relación S-S’ y el proceso de construcción s-s’ pueden ellos mismos ejercer la función de estimulante al cual va a corresponder un esquema cognitivo. La diferencia y la categoría resultan de la reflexión. La consecuencia es la de poder representarse la exterioridad con relación a la cual se sitúa la interioridad de un elemento diferenciado, después mi propia interioridad diferenciada con relación al medio.

Podríamos decir que el espacio «granuloso» correspondiente a la vida refleja llega a ser, por la diferenciación, organizado en «homogeneidad». La diferenciación es la captación en el seno de un conjunto, de una homogeneidad, de una individualidad, de una singularidad, que por asimilación y acomodación, va a transformar este conjunto, va a realizar otra cosa. La diferenciación es, por el reconocimiento de la singularidad, fuente de nuevos conjuntos, por lo tanto de nuevas relaciones.

En el espacio es lo que está en diferencia, en disarmonía, lo que por diferenciación, arrastra formas, imágenes nuevas.

Podríamos considerar también que la diferenciación es, con el tiempo, fuente de nuevas duraciones. La diferenciación transforma el orden de sucesión en relación de orden, forja duraciones en el tiempo que también es tan granuloso como el espacio. En el tiempo son las disritmias las que, por diferenciación, renuevan las duraciones.

Pero hay que repetir que la diferenciación no es un proceso continuo. Los tiempos de asimilación son necesarios. No siempre todo se nos muestra «diferente». Los intervalos de diferenciación están hechos de homogeneidades espaciales y temporales

en las cuales 1as relaciones entre interioridad y exterioridad se establecen sobre la base de lo semejante y de lo separado. Para un mismo conjunto homogéneo en período de reposo de la diferenciación, cada elemento tiene su lugar, su definición, en una estructura. Todo parece estable y el tiempo se instala en la duración.

¿Quiere esto decir que ya no existen disarmonías, elementos que se salen de lo común? Evidentemente no. Pero no se ven ni se entienden hasta que su repetición al mismo tiempo que una evolución de la excitabilidad del sujeto haga aparecer un umbral donde la diferenciación se haga indispensable.

Se puede comprender así que la diferenciación desde el punto de vista de la exterioridad-interioridad, por lo tanto de la percepción y de la adaptación, es un proceso de cambio que remodela el mundo, que lo «recrea» en ciertos lugares y en ciertos instantes. La manera en que nosotros vemos el mundo resulta de la superposición de las formas y de las duraciones de esta forma engendradas.

Desde el punto de vista de la interioridad-exterioridad, por lo tanto de la expresión y de la afirmación, la diferenciación es un proceso que crea el mundo en extensión y en intensificación. Por la atención dada a la diferencia, por la naturaleza original de su excitabilidad, y por la manera en la que él acomoda y asimila, el sujeto capta toda ocasión de superponer formas y duraciones nuevas.

La extensión de esta proposición al conocimiento nos permite ver en la diferenciación el proceso del progreso científico. Es a menudo la consideración de la excepción a la regla, a la teoría del mundo, la que está en el origen de la renovación teórica, la nueva teoría; superponiéndose a la precedente, muchas veces la integra.

La diferencia en el origen de lo posible y de la elección

Colocándose al nivel en que la reflexión se refleja a sí misma, la diferenciación hace de la diferencia una categoría, De esta forma abre el campo de lo posible y de la elección. Diferenciar la diferenciación, es reconocer que hay en todas las diferencias algo de idéntico (del orden de la diferenciación), pero que tienen sus particularidades en cuanto diferencia. Entre todas las formas del mundo, desconocidas y posibles por diferenciación, el sujeto establece diferencias y estructura de esta manera lo posible. No es cualquier posible el que construye la metarreflexión, es un posible escogido.

Pero lo mismo que la diferenciación en primer grado es un recorrido discontinuo en cuyas manifestaciones pueden ser frecuentes o raras, pero siempre «marcan», la diferenciación de la diferenciación es igualmente discontinua y aparece sin ninguna duda de manera todavía más excepcional. La ausencia de diferenciación de segundo orden correspondería en teoría a la identidad de toda diferencia en cuanto diferencia. De esta forma todo cambio es posible en cualquier sentido. Es la negación del valor, es el desorden del cambio, el «ruido» en el terreno del sentido.

Hemos visto precedentemente que se trata de una posición insostenible por la angustia que provoca. Si no tenemos, por nosotros mismos, diferenciación entre las diferencias, nos atenemos a una diferenciación exterior: Ley divina o Idea que define nuestras elecciones. De hecho, los momentos de (diferenciación^2) puntúan el desarrollo de una vida, vuelven a definir los valores aceptados hasta ahí a partir de situaciones chocantes, traumatizantes para los esquemas de valores establecidos y admitidos, provocan acomodaciones y asimilaciones, cuya manera indica la afirmación espiritual del sujeto.

Significación social de la diferenciación

El concepto de diferenciación tiene una significación social de primordial importancia. Es por diferenciación por lo que se produce el reconocimiento del otro como persona original, única, recortada en el tejido humano.

La forma de la diferenciación determina la de la personalización y la de la comunidad humana. La no-diferenciación hace que los hombres aparezcan como individuos semejantes en una cierta categoría.

Es especialmente importante comprender bien el doble aspecto de la diferenciación: creación de diferencia y de identidad. De ahí se deduce el vínculo entre el reconocimiento de la persona y el de la comunidad. No es una persona en una masa, sino en una comunidad.

La diferenciación está unida al sentimiento del vínculo inter-humano, de la pertenencia a un grupo, a un conjunto donde es posible una comunicación. La diferencia fundamenta el vínculo. La indiferencia es síntoma de separación y lleva consigo la soledad.

Es por diferenciación por lo que se produce el reconocimiento y la afirmación sexual. La no-diferenciación equivale a una castración.

Hemos descrito cómo el enseñante, el trabajador social, el psicoterapeuta, se encuentran confrontados, en la relación, con todas las manifestaciones de la angustia que se desprende de la separación y de la soledad, y están comprometidos en un esfuerzo común de diferenciación.

La ausencia de diferenciación, por lo tanto la integración en un conjunto teniendo particularidades, parece engendrar la ilusión de la fusión posible y acarrea el fanatismo, la identidad en la idea, por lo tanto la segregación y el racismo.

Igualmente es la diferenciación la que permite ver en la diversidad de las comunidades, diferencias cuya afirmación es también afirmación de su identidad en el fenómeno humano. La pertenencia a una comunidad está ligada al reconocimiento de esta comunidad. La no-diferenciación en comunidades equivale a la separación y a la discriminación.

Las observaciones precedentes concernientes a la discontinuidad de la diferenciación deben hacerse a propósito de su significación social. En efecto, no se trata de un proceso ininterrumpido. Se puede decir que la persona, en el reconocimiento de los demás, siempre está por redescubrir. Una diferenciación personalizante se apaga en seguida en la asimilación a lo que es semejante, mientras que se debilita el vigor de lo que caracteriza a la similitud en sí misma. El Yo y el Tú se hunden pronto en el Se. Es precisa o bien la acción de explosión del Otro, o bien una sensibilidad particular a lo que puede diferenciarle, sobre todo la intervención conjugada de dos factores para que el proceso de diferenciación sea relanzado.

Lo que se dice de las personas puede considerarse de los grupos. La no diferenciación de grupos, es su desaparición en la masa y en la burocratización.

La formación como proceso de activación

Designando la formación como proceso de diferenciación, hemos distinguido varios niveles, desde el funcionamiento reflejo hasta el que nosotros hemos llamado espiritual: discriminación al nivel reflejo, diferenciación propiamente dicha a nivel reflexivo, diferenciación de diferencias (elecciones) en la reflexión de la reflexión sobre ella misma. ¿Qué ocurre con esta categorización en sí misma? ¿Los niveles son concebidos separadamente o son ellos mismos diferenciados?

Según la primera concepción, los diversos reinos del mundo viviente se muestran como naturalezas», cuya comprensión necesitaría para cada una un discurso particular. Es lo que se ha constatado muy bien en los trabajos epistemológicos contemporáneos. La naturaleza humana es un paradigma perdido, dice E. Morin.

Estamos a la búsqueda de una totalidad entre los diversos niveles de estructuras que descubrimos en los fenómenos naturales, y más particularmente en los fenómenos vivos. Es en el seno de la totalidad viviente donde se diferencian principalmente el reflejo y la reflexión en sus diversos grados.

Como proceso dc diferenciación, la formación es diferenciación de esos niveles en sí mismos. La no-diferenciación, por lo tanto la separación, tendría que, admitir que no existe unión entre el funcionamiento biológico, el funcionamiento cognitivo y el funcionamiento espiritual. Sería, en consecuencia, admitir muy fácilmente, en las actividades humanas, la separación entre todas esas funciones, sería también encontrar una justificación a esta separación.

La diferenciación es por el contrario, la integración de los diversos niveles en una significación global. A pesar de todas las «alienaciones» que conocemos por bloqueo, anestesia, no desarrollo o involución de los niveles reflexivos, numerosas observaciones van en el sentido de esta significación global.

Pero ¿cómo comprender que pueda haber expresión a todos los niveles de funcionamiento posibles? ¿Cuál es, en cierto modo, la condición de posibilidad?

Esta condición la vemos precisamente en un segundo aspecto del proceso de formación que, simultáneamente a la diferenciación, concierne específicamente a la energía en el fenómeno de activación significativa.

La activación energética

Definimos la activación como el proceso por el cual la energía se transforma irreversiblemente, y de manera discontinua, desde las modalidades reactivas elementales de la vida hasta las manifestaciones espirituales más elaboradas de la experiencia humana.

El término es utilizado en las ciencias físico-químicas para indicar el refuerzo de las potencialidades de un elemento por otro elemento que desempeña un rol catalítico.

Se trata de un concepto de antropología teilhardiana:

«Para que una substancia viva (o incluso no viva), libere, active sus potencias, es preciso... que sea convenientemente excitable y excitada…»[109].

Retenemos este concepto a partir de las consideraciones del capítulo precedente sobre la Energética humana, sin prejuzgar, como hace Teilhard de Chardin, la naturaleza de lo que impulsa o lo que atrae, porque designa a los diferentes niveles orgánico y psíquico, la manifestación de la tensión entre la interioridad y la exterioridad, bajo formas variadas características de cada nivel. Es en este sentido en el que es conveniente comprender las expresiones siguientes: energía biológica, energía psíquica y energía espiritual.

Necesitamos para una teoría de la formación describir, por una parte, el proceso de tránsito de una forma de energía a otra, y por otra parte, la manera en que esta energía se mantiene.

Renunciar a admitir un proceso de ligazones energéticas sería como, ya indicamos antes, hacer de las diversas energías «naturalezas separadas».

La hipótesis según la cual existe auto-organización de un sistema abierto a partir del ruido nos permite comprender el paso de una forma de energía a otra.

Volvamos a considerar la sucesión y la superposición de los niveles reflexivos.

En el funcionamiento reflejo, un elemento imprevisto exterior es factor de desorden para el sistema que, a partir de tal desorden, procede a una reorganización. Esta pone en juego una cierta cantidad de energía según una curva comparable a la que describe Selye en la reacción de adaptación. El sistema pasa de una organización 01, a una organización 02.

Imaginemos que la diferencia 01-02 sea suficientemente generatriz de desorden en la exterioridad del sistema reflexivo en el cual está integrado el sistema reflejo. Este desorden en el plano reflexivo provoca una reorganización a nivel de la reflexión. Esta misma reorganización pone en juego una cierta cantidad de energía psíquica según una curva que es igualmente de impulso y de decadencia… Y lo mismo ocurre en los niveles sucesivos.

Consideramos menos una transformación de energía que una producción en cadena de energías superpuestas, siendo cada una la expresión de una diferencia de potencial de orden, de una tensión entre lo organizado y lo inorganizado, o lo menos organizado.

Toda nueva organización de un cierto nivel reflexivo es una desorganización para los otros niveles.

Según la teoría de la comunicación, para Shannon, la producción de un orden exige un derroche de energía, por lo tanto una pérdida en la energía que nos rodea. Inversamente, consideramos que un desorden en una exterioridad constituye, para una interioridad abierta a esta exterioridad, una aportación energética que tiende a agotarse (lo cual está de acuerdo con el segundo principio de la termodinámica) mientras que se constituye un nuevo orden.

---

[109] Teilhard de Chardin, P.: *Ob. cit.*

De esta forma, la reducción del desorden se ha hecho posible (la evolución neguentrópica) por esta energía empujada fuera del sistema para recibir e integrar una «información» nueva.

La información significativa

Cada nivel reflexivo está informado sacando la energía en la diferencia que crea la aportación de información a nivel subyacente.

Hagamos la hipótesis de que para que una nueva organización se haga a nivel intencional, por ejemplo para que el proyecto sea «reinformado», es preciso que el desorden del entorno constituido por el nivel cognitivo sea suficientemente intenso y continuo. Imaginamos un umbral de desorden, es este ejemplo, un umbral de conocimientos nuevos, para poner en cuestión lo que es del orden de la intencionalidad.

Llamamos formación al proceso de energización de los diversos niveles reflexivos que entrañan una reorganización, por lo tanto una información de esos niveles.

En el curso de ese proceso vemos corresponder al nivel reflejo, la energía biológica –a los primeros niveles reflexivos, la energía psíquica- a los niveles reflexivos superiores, la energía espiritual.

En el momento de calificar de la misma manera los niveles de información correspondiente, descubrimos en la lectura de J. Attali *(La parole et l'outil),* que este autor distingue cuatro niveles de escucha de la información, completamente superponibles al esquema teórico de los niveles de reflexión.

> «- la información cibernética o señal que se observa cuando únicamente se estudia la respuesta de un ser animado o de un sistema económico o social a una información;
>
> - la información semántica o discurso que es el código útil en los procesos mentales y lingüísticos de intercambios de conocimientos;
> - la información semiológica o símbolo que significa y representa los procesos culturales en el sistema global de mensajes sociales;
> - la información *incondicional* o relación que caracteriza el conjunto de las informaciones producidas e intercambiadas en las relaciones interpersonales.»

Se trata de niveles de una información llamada significativa, aportando del «sentido» al objeto que, antes de toda significación, se manifiesta por su existencia en una información no significativa o mensaje.

> «Todo objeto, todo sistema complejo, es conceptualizable en esos niveles informacionales. Se privilegia uno u otro en la observación científica, pero también en la realidad social. De esta forma, un objeto puede a la vez mirarse como mensaje (el es o no es), señal (el que provoca una reacción), discurso (por la tecnología que el contiene), símbolo (por lo que significa socialmente), relacional (quién lo ha hecho, para quién, con qué intención).»

Según nuestro enfoque, la señal corresponde al nivel reflejo, el discurso y el símbolo a la reflexión, lo relacional a la metarreflexión.

Para Attali «lo que la relación comunica va más allá de lo que el lenguaje o el objeto puede comunicar. No es un acto económico, ella comunica lo indecible, la sombra, el azar o el cambio de nivel, lo cual puede ser interpretado en el lenguaje psicoanalítico o no puede pronunciarse en ningún lenguaje». Para nosotros, la información relacional de la que habla Attali es indecible porque está fuera de la forma. Corresponde a los dos extremos del desarrollo psíquico.

Es una información que expresa lo que está antes que la forma, prolongación de la época de indiferenciación post-natal, de la paleo-psique de Mendel, del orden del placer-displacer.

Es una información que «sobrepasa» la forma, en los exponentes de la actividad reflexiva, a nivel de lo posible y del proyecto.

Esta información relacional hecha de Deseo y de Intención se expresa, en la Presencia, en la Obra, en el Acto.

Cada nivel de energía y de información está ligado a los demás niveles en una totalidad integrada. La intención da un sentido al conocimiento y a la cultura, que a su vez da un sentido a los movimientos vitales, a las reacciones biológicas. La intención da un sentido al deseo que a su vez da un sentido a la necesidad.

Si la elaboración informacional de los sucesivos niveles depende de los desórdenes que se encadenan de un nivel a otro, las manifestaciones llamadas patológicas del funcionamiento psíquico y social pueden ser comprendidas como bloqueos, inhibiciones, desviaciones del proceso de formación. Ésta es la mayor aportación de la teoría psicoanalítica. Éstos son en el plano socioeconómico los puntos de vista de Attali y de Laborit.

La expresión de un nivel reflexivo se puede considerar con la diferencia de otro nivel y no por separado. Es la diferenciación la que mantiene una información al nivel en que ha sido elaborada. Separada del conjunto, aparece como «insensata» o frecuentemente banalizada por su caída en un unidimensional reflejo.

La activación significativa

La traducción sistemática de la hipótesis de los niveles de reflexión adquiere todo su valor, porque es ella la que nos permite comprender el tránsito de una forma de energía y de información a otra. Invita a utilizar el mismo concepto de diferenciación para la energía en sí.

El elemento común es la pareja inorganizado-organizado. Las diferencias sucesivas son las formas de energía y de información.

Hemos visto la necesidad de un concepto apropiado para dar cuenta de la dinámica de los procesos que hemos descrito bajo el nombre de reflexión y de diferenciación, dinámica que la experiencia de la vida emocional y de la angustia manifiesta. El concepto de energía es insuficiente en sí, puesto que se trata de una energía que se energiza ella misma. Dinamizando el proceso de diferenciación la energía se diferencia en sí, se potencializa de manera nueva en aspectos nuevos.

Al concepto de entropía o de degradación de la energía en las ciencias físicas, se añade hoy día para el mundo viviente, el de la entropía negativa, o de neguentropía (Brilloin), para indicar el poder de regenerar las partes perdidas, de asimilar lo no-viviente, de multiplicarse, por lo tanto de negar la entropía.

Según estas concepciones, el segundo principio de la termodinámica habría que completarlo en el mundo viviente por un principio teleonómico de transformación de la energía. Mantenemos el término activación para designar este proceso de orientación energética. Ahora bien, acabamos de ver que ese proceso corresponde a la elaboración de una información de complejidad significativa creciente, cuyo nivel superior tal y como lo indica hoy día la experiencia humana es una información de teleonomía en sí (información intencional).

Activación de la energía y significación de la información son conceptos inseparables; juntos caracterizan el proceso de información en una teoría de la diferenciación de los niveles reflexivos.

Hablaremos del proceso de «activación significativa».

Proceso de formación del entorno

Teóricamente, a cada nivel, es la diferencia de grado de organización la que, en el exterior, constituye el ruido con relación al interior. Lo no organizado (o lo menos organizado) es provocador, destructor para lo más organizado. El sistema al nivel considerado, atrae en su estructura, en sus canales, en sus aperturas, esos elementos que está dispuesto a asimilar; rechaza los demás o crea nuevas estructuras para asimilarlas también (existe a la vez selección e información nueva).

Cada nivel de lo viviente es estructurante no solamente para el individuo en sí sino para el medio. Para la selectividad de sus percepciones, de sus aprendizajes, de su discurso, de su cultura, de su intencionalidad, el hombre estructura el mundo con el mismo derecho que se estructura a sí mismo.

Esta exteriorización de la organización no existe solamente en el hombre. Las especies animales, organizando su territorio, exteriorizan el proceso de estructuración. De esta forma hemos hablado de un mundo espacio-tiempo interreflejo, de un espacio-tiempo interreflexivo, de un espacio-tiempo interespiritual.

La formación no es solamente un proceso concerniente al individuo sino que también caracteriza al entorno, la sociedad. Esta es el proceso de diferenciación y de integración de niveles de entorno informados técnicamente, simbólicamente, relacionalmente (intencionalmente).

Diferenciación horizontal y vertical

A la idea de dos energías, una entrópica que caracteriza al mundo inerte, otra neguentrópica propia de lo viviente, hemos preferido la de que toda energía tiene simultáneamente una propensión a degradarse y una a orientarse.

En lo viviente, la energía se manifiesta por impulsos, siguiendo una curva donde siempre se reconoce un período de puesta en marcha rápido, un plató y una caída escalonada.

Cuando asimilamos la energía en una diferencia de orden, deducimos que se manifiesta por un incremento del ruido, una acomodación seguida de una disminución, cuando se desarrolla la asimilación. Asociaremos esta noción a las de conservación y reproducción.

La vida no se desarrolla en cualquier sitio; son necesarias ciertas condiciones, cuyas variaciones son posibles dentro de unos ciertos límites.

Lo organizado se conserva organizando y protegiéndose contra lo inorganizado. La auto-conservación de los sistemas abiertos puede ser considerada como el resultado de una alternancia de cierre y de apertura, cierre o protección contra todo lo que no está a la altura de adoptar las estructuras del sistema, y apertura para la fabricación de nuevas estructuras.

Y sin embargo existe una decadencia del sistema, una entropía cuya compensación se encuentra en la reproducción. Se podría considerar la evolución de un sistema siguiendo la curva de un impulso energético: una diferenciación rápida, un plató y una degradación.

Un sistema es una tensión energética, en el sentido en que tiene un polo de diferencia de orden. Por este hecho sufre la ley de entropía y, después de haberse diferenciado, vuelve hacia la desorganización.

Distinguimos dos aspectos en la diferenciación. La diferenciación horizontal es la que produce complejidad en un mismo nivel de reflexión. Estas son las diferenciaciones biológicas, las diferenciaciones cognitivas, las diferenciaciones espirituales. La energía inducida en cada nivel es de la misma naturaleza, corresponde a la diferencia de orden propio del plano considerado.

La diferenciación vertical es la que resulta de los pasos reflexivos sucesivos. Serían indispensables condiciones físicas particulares para que se constituya el tipo de complejidad en el origen de la vida, complejidad precaria. Son precisas, según parece, condiciones biológicas especiales, un grado dc desarrollo cerebral, un tipo de organización del sistema nervioso, para que surja el pensamiento. Evidentemente nos podemos preguntar cuál será el siguiente paso. Consideramos que ha sido precisa una organización del pensamiento suficiente para que emerja la vida espiritual y la intencionalidad.

El ser humano está hecho de esta horizontalidad y de esta verticalidad. En su desarrollo individual, él ve expresarse el proceso de diferenciación en las dos direcciones. Pero ese proceso no se expresa de manera continua. Se manifiesta por impulsos y por mesetas.

Es el gran interés de la teoría de Dublineau, que se funda sobre observaciones clínicas y antropométricas, es poner en evidencia los impulsos que intervienen sucesivamente, en lo que nosotros llamamos aquí las diversas horizontalidades, en un orden secuencial, que parece ser el de la aparición filogenética de la vida, del pensamiento.

El individuo, desde su nacimiento tiene en virtualidad todos los elementos de la secuencia, pero éstos no se funcionalizan más que sucesivamente. El estudio evolutivo del hombre a todo lo largo de su vida nos demuestra, por otra parte, que no existe más que una sola evolución secuencial, y que la vida está hecha de ciertos arranques humorales, orgánicos, psíquicos...

Observamos ciclos evolutivos en el seno de los ciclos en sí. El tiempo de una vida puede ser considerado como un ciclo en el curso del cual existe una sucesión secuencial de vida y de muertes. Todo ocurre como si hubiese relevos energéticos a lo largo de la secuencia.

Hay un orden de sucesión de los impulsos de un plano a otro con prevalencias ligadas a las particularidades de cada uno y al entorno. Simultáneamente, en cada plano hay un orden de sucesión: orgánico, cognitivo, espiritual.

Consideramos que la activación es ese aspecto del proceso de formación que, por disparos sucesivos, orienta la energía del plano humoral al plano socio-espiritual, por lo tanto el hecho de pasar del aspecto de las fuerzas físicas, después del instinto, al de la intencionalidad.

A un impulso orgánico corresponde una intensa actividad de estructuración y de reestructuración sensorio-motrices. Las diferenciaciones puestas en marcha desembocan en nuevos esquemas sensorio-motrices, en la creación de nuevas formas del espacio y de nuevas duraciones, en movimientos diferenciados, de ahí en atracciones y en nuevos repliegues.

La parada de este proceso de diferenciación orgánica, el reposo corporal, es a menudo contemporáneo de un arranque psíquico, lo cual se comprende desde un punto de vista sistemático, puesto que estas nuevas paradas sensorio-motrices una vez asimiladas, son generadoras de ruido, de desorden en el plano del conocimiento. Esto se encuentra cuestionado. De la misma manera a una estabilización cognitiva sucede una reorganización intencional.

La discontinuidad de la activación

Sin embargo, se observa que de una horizontal a otra, las diferenciaciones provocadas por cada impulso no siempre son suficientes para entrañar diferenciaciones a un nivel superior. Así las puestas en cuestión de orden intelectual no se hacen verosímiles más que bajo el efecto acumulativo de diferenciaciones cognitivas que corresponden a varios ciclos energéticos.

El aspecto más importante del proceso de activación es su discontinuidad, de donde resulta la discontinuidad de las diferenciaciones.

Podemos, evidentemente, considerar que hay una continuidad de esta discontinuidad, en el sentido en que la vida no se interrumpe. Esta discontinuidad en sí está organizada en una onda que recorre planos sucesivos, que orienta una verticalidad. Este es el punto de vista de Piaget para quien la auto-conservación de la vida supone un funcionamiento continuo.

> «Ahora bien, biológicamente hablando, excluimos el aprendizaje y la herencia en su contenido, queda esta realidad fundamental sobre la cual no insistimos porque se comprender, pero que, por otra parte, no constituye menos la condición previa necesaria de todo aprendizaje y de toda herencia: es el funcionamiento organizador en su continuidad absoluta, funcionamiento que no se transmite, pero se constituye y se conserva durante transmisiones, lo cual no es equivalente a una transmisión hereditaria, puesto que es la condición necesaria de toda transmisión»[110].

---

[110] Piaget, J.: *Ob. cit.*

Todo depende evidentemente de lo que uno entiende por funcionamiento. Podemos considerar que existe un funcionamiento de la activación y de la diferenciación, por lo tanto un funcionamiento continuo de la formación. Este funcionamiento continuo no es del todo evidente.

Constatamos que este funcionamiento organizador, si no cesa de manifestarse, funciona muy a menudo de manera caótica. Es entonces cuando el desorden domina la escena. Desorden biológico en la patología y considerablemente en esta patología muy particular y característica del desarrollo caótico que es el cáncer. Desorden psíquico en ciertas formas de psicosis. Desorden moral y social en los conflictos destructores y sangrientos que puntúan la historia. Es fácil decir que ese desorden es fuente de un nuevo orden –a menos que invada el sistema de tal forma que le mate, conduciéndole al estado de desorganización total-. Pero incluso aunque mantengamos esta hipótesis, no podemos decir que se trata de un funcionamiento organizador continuo: es una alternancia de organización y de desorganización.

¿Estaría organizada esta alternancia en sí? Nada menos evidente. Podemos considerarla en teoría. Pero entonces, lo que se convierte en aleatorio es la manera en que se manifiesta a los diferentes niveles.

Un impulso de activación en el plano psíquico no lleva consigo necesariamente un cambio cognitivo. Este no es posible más que si pueden realizarse diferenciaciones, provocadas por las novedades sensorio-motrices que son el resultado de diferenciaciones a nivel inferior. Ahora bien, la motricidad y la sensibilidad relativas a la diferencia, inexistentes al principio de la vida de todo hombre, se mantienen extremadamente variables con las particularidades del sujeto y del entorno en cada lugar, y en cada tiempo.

¿Un cambio en la intencionalidad sigue siempre y «a tiempo» la evolución del conocimiento científico? ¿Cómo tratamos moral y políticamente las consecuencias del desarrollo científico?

La hipótesis del funcionamiento organizador continuo es una hipótesis de estructuración de lo *posible.* Deja lugar a lo *incierto.*

Es la formación lo que se emprende para desarrollar la diferenciación, en todos los planos de la existencia, y para orientar la energía en el sentido de la intencionalidad. Los dos aspectos son, ya lo hemos visto, inseparables, la activación de la energía resultante de las diferenciaciones y éstas convertidas en posibles por variación de la energía.

3

EL CAMPO DE LA FORMATIVIDAD

I. LA FORMATIVIDAD

«La ciencia moral no acaba en la acción, ella es la acción, porque el acto, en la circunstancia, es, a la manera de la propagación de la luz en la física relativista el acontecimiento que enlaza el universo.»

P. KAUFMAN

El concepto de formatividad

Nosotros definimos la formatividad como el conjunto de los hechos que conciernen a la formación, considerada como función evolutiva del Hombre.

Este concepto nos parece, hoy día, indispensable para designar un campo fenoménico de una importancia tan grande como la tomada por el campo de la afectividad, en el reciente desarrollo de las ciencias humanas.

Cassirer escribe que todas las grandes funciones espirituales comparten con el conocimiento la propiedad general de estar habitadas por una forma originariamente formadora y no solamente reproductora[111].

Según nuestra opinión, es conveniente no limitar este punto de vista sólo al plano del pensamiento, sino extenderlo a todas las funciones humanas y a las relaciones de esas funciones entre sí.

Nuestro propósito no es aquí el de designar como formatividad, alguna forma o alguna substancia que sería responsable de todas las transformaciones observadas en lo vital humano, y más precisamente en lo psíquico. La formatividad no es un principio explicativo de la formación, que tiende a sustituirse por las teorías de la evolución, bien sean deterministas o finalistas, vitalistas o animistas.

La formatividad tampoco es una función biológica, psíquica o espiritual. Entendemos la formación como una función: la función de evolución que se ejerce según los procesos de diferenciación y activación[112].

Es importante señalar que con el concepto de formatividad designamos el «campo», cuyo reconocimiento se deriva de la reflexión sobre la experiencia de actividades que son del orden de la formación.

La formatividad es una dimensión del fenómeno humano, recortado sobre el fondo de todas las actividades del hombre, de todos los hechos que se relacionan con la función «formación». Es el resultado de un proceso de diferenciación, que la hace aparecer como «connatural» al conocimiento y a los sentimientos, señalando su

---

[111] Cassirer, E.: *Ob. cit.*

[112] 2° parte, capítulo 4.

particularidad de ser el lugar y el tiempo de la permanencia (reproducción) y de la orientación (teleonomía).

¿Por qué limitar este campo a los fenómenos evolutivos que caracterizan al ser humano? Precisamente porque la formación puede ser considerada como una función evolutiva que se desprende de la reflexión, por lo tanto característica de un nivel filogenético donde aparecen y se manifiestan los fenómenos de conciencia. La diferenciación no es posible más que con la reflexión.

La formación es el estadio humano, reflexivo, de la evolución. Nosotros vemos en ella la evolución consciente de sí misma y abriendo el terreno de las posibilidades de su «orientación escogida y decidida». La formatividad, por lo tanto, es el terreno de los hechos que caracterizan un poder sobre la evolución. Este poder, esta actitud, es a la vez una mirada y una elección.

Cualquier otro ser de la biosfera, distinto del hombre resulta, como él, de un proceso filogenético y sufre individualmente una evolución donde se inscriben su desarrollo, su reproducción, su muerte, pero no tiene ninguna mirada, ninguna conciencia de lo que recorre, por lo tanto, ninguna posibilidad de dominio sobre sí mismo.

La formatividad es el campo de la mirada y de la acción sobre la evolución.

En este campo encontraremos, pues, un cierto número de hechos que provienen de la experiencia:

- todo lo que caracteriza la actividad reflexiva sobre los fenómenos evolutivos;
- todo lo que caracteriza la actividad de formación donde encontramos lo que «es puesto en marcha», concerniente a la evolución, esos dos aspectos se complementan en la noción de investigación de acción a propósito de la formación;
- las condiciones de esta actividad, en el espacio y en el tiempo.

La formatividad puede también entenderse como el carácter de lo que es formativo, es decir lo que es una condición favorable, o que ejerce una disposición, un poder para favorecer el proceso de formación. Representa, pues la manera en que el entorno material y humano toma las «formas» que, en el medio, sirven de soporte objetivo a la formación.

Una comparación con el concepto de afectividad ayudaría a aclarar el sentido que damos al concepto de formatividad.

La afectividad designa: 1.°) el conjunto de hechos de orden afectivo, es decir concernientes a los estados de placer y de dolor, bien sean orgánicos o morales, sensaciones o sentimientos; 2.°) la aptitud para experimentar esas sensaciones y esos sentimientos. La existencia de los hechos afectivos está ligada a la posibilidad para los seres de experimentarla, por lo tanto de tener un poder de reconocerles como tales. «El sentimiento tiende hacia un objeto, pero tiende a su manera que es afectiva», dice Sartre[113].

[113] Sartre, J. P.: *La imaginación,* Edhasa, Barcelona, 1978.

En cuanto que designa específicamente los estados afectivos en relación con la conciencia, la afectividad es una dimensión fundamental, esencial del ser humano. Por otra parte, constituye para él, por la repercusión que tiene sobre la vida afectiva, un campo de investigación, de donde obtiene la posibilidad de un cierto grado de dominio, La afectividad no es una tendencia, no es un principio causal o final. Su exploración da lugar a hipótesis y a teorías entre las cuales la teoría freudiana representa, sin duda, la elaboración conceptual más coherente.

La formatividad designa: 1.°) el conjunto de hechos del orden de la formación como función evolutiva; 2.°) las condiciones individuales y colectivas de los procesos según los cuales se ejerce la formación. No es ni una tendencia, ni una teoría. Es el lugar de las teorías posibles de la formación.

Podríamos, sin embargo, decir que es el lugar teórico, en el sentido en que el reconocimiento, la designación de su campo se desprende no solamente de la experiencia, sino de una representación racional de los hechos evolutivos.

Indicando los conceptos funcionales de diferenciación y de activación estamos en el camino de una investigación teórica con finalidades de sostener hipótesis de donde se podrían deducir soluciones a ciertos problemas vividos en la experiencia llamada de formación. Es el grado de coherencia introducido por esos conceptos lo que hace crecer, para nosotros, el interés del concepto de formatividad.

¿Se trata de un concepto psicológico, o sociológico, o psicosociológico? La formatividad es un concepto interdisciplinar por referirse a la acción, es un concepto nodal entre la teorización que, de maneras separadas, introduce el pensamiento en el campo de lo «psicológico» o en lo «sociológico». En el campo de la investigación teórica, nos parece que puede contribuir a la diferenciación de las ciencias humanas en su diversidad.

La formatividad es una propiedad evolutiva de los seres conscientes en su historia individual y colectiva. En un esquema global de la evolución corresponde al estadio humano. Esto no quiere decir que toda actividad humana o todo acontecimiento socio-histórico sean formativos. Estamos muy lejos de afirmar esto. La hipótesis de la diferenciación y de la integración funcionales conduce a pensar que la acción humana está hecha de una superposición más o menos integrada de todas las formas evolutivas que caracterizan lo inerte, lo vital, lo psíquico con, según el lugar, el instante y las particularidades individuales, una prevalencia de una de estas formas.

El aspecto biopsíquico de la formatividad

El hombre es un ser biológico psiquizado, que vive en un entorno igualmente psiquizado.

La materia viva, por su actividad reproductora y reactiva, cubre el mundo físico, lo vitaliza. El Hombre, por su actividad reflexiva «psiquiza» esta biosfera, cubriéndola de significaciones, en lo que muchas veces se llama experiencia socio-histórica. Pero no es un ser puramente psíquico, lo mismo que el entorno no es más que significación. Es un ser físico-bio-psíquico y el mundo es a la vez material, biológico y psíquico.

Esta es una constatación en apariencia banal. Sin embargo, una mirada sobre las actividades humanas nos demuestra que se manifiestan como si esos planos estuviesen

separados. Hemos visto que las producciones específicamente humanas, resultado de la actividad reflexiva, sirven de soporte a actividades únicamente reproductivas y repetitivas.

Para un mismo individuo, las actividades unidas a la reflexión están muy a menudo separadas de aquellas en las que prevalecen los condicionamientos, la reactividad biológica. En la colectividad, la experiencia humana global es, para los unos, de manera fragmentada, un molde que condiciona su actividad; para los otros, el terreno que permite la expresión de sus posibilidades creativas. Los unos viven según el modo biológico, los otros según el modo psíquico, siendo considerado éste como «superior» a aquél.

H. Laborit[114] ha demostrado de una manera muy interesante cómo tal separación está unida a las nociones de dominancia y de jerarquía de valores. Cuanto más se abre la zanja entre lo biológico y lo psíquico en la representación que tiene el hombre de sí mismo, más se ejercen sus actividades en estructuraciones fundadas sobre los principios de superioridad y de dominancia.

La separación entre el modo biológico y el modo psíquico de la actividad no sólo tiene por manifestación la categorización en actividades de reproducción y en actividades de creación, de esto se desprende una distinción entre actividades que tienen una finalidad sobre la cual el hombre no posee ninguna participación, y otras en las que tiene conciencia de orientación también con la conciencia de un poder sobre esta orientación. Las primeras son caracterizadas por la teleonomía, son ejercidas en la ignorancia de su orientación, vividas bajo el signo de «azar y necesidad» (por volver a emplear la expresión célebre de Monod); las segundas están marcadas por la teleología y expresan al hombre teniendo conciencia de una elección posible para el sentido de lo que hace.

Ahora bien, esta separación no es ineludible. Todo, hoy día, indica el desarrollo de una conciencia colectiva de la urgencia de una representación nueva del hombre.

El estudio de lo «viviente» con todo el rigor científico que comporta el conocimiento del mundo físico, obliga, fuerza, a descubrir la dimensión de la finalidad en los fenómenos biológicos. Existe en lo «viviente», objeto de la ciencia, algo que es del orden de lo que, hasta ahora, realizaba el campo de la metafísica. La finalidad, el sentido, hunde sus raíces en lo biológico, lo mismo que la política está anclada en la historia.

Con la aproximación científica a lo viviente se oscurece la cómoda separación entre la materia y el espíritu, que permitía, o bien hacer dos naturalezas en la que una piensa tener la superioridad que es conveniente a la dominación de la otra, o bien reducir la una a la otra en diversas formas de materialismo o de espiritualismo.

Al mismo tiempo, a pesar de resistencias institucionales e individuales considerables, se desarrolla una corriente que tiende a que numerosas actividades «relacionales», interpersonales, de grupos o institucionales, den lugar a una reflexión crítica a propósito de las prácticas fundadas sobre una concepción parcelada del Hombre.

---

[114] Laborit, H.: *Ob. cit.*

La noción de síntesis biopsíquica marca una nueva representación del Hombre, y contribuye a poner en marcha investigaciones para una nueva integración de los aspectos reproductivos y de los aspectos creativos de toda actividad. El campo de tal evolución es la formatividad a la vez individual y colectiva.

Por el desarrollo de la formatividad se crean las condiciones de una intensificación y de una generalización de la dimensión «intencional» significativa de toda actividad.

El reconocimiento de la formatividad no debe hacernos demasiado optimistas. Nos revela lo «posible». No indica una obligación. Veremos que la actividad intencional si no es constantemente conservada, «activada», abriendo siempre más ampliamente la cuestión del sentido, se degrada en formas «reflejantes» de la actividad, formas exclusivamente repetitivas. En lo que ha podido surgir en el campo de la formatividad, como la finalidad (teleología), puede rápidamente decaer en un condicionamiento colectivo por la regla, por la palabra orden, en un horizonte definido y cerrado.

La noción de síntesis biopsíquica no comporta la negación de las particularidades biológicas ni la de las particularidades psíquicas. No conduce a su amalgama, a su fusión, que prácticamente constituirían la reducción de las unas a las otras. Se desprendería de aquí una identidad de sentido de toda actividad. Se comprende en el sentido de una diferenciación y de una integración según los procesos de la formación anteriormente estudiados. Con esta condición las actividades en sí pueden diferenciarse para un mismo individuo, y en las colectividades, «tomando» su significación unas por relación a las otras. Veremos que esta significación se deriva de la expresión del «sentido» en el acto compartido.

2. DE LA ACTIVIDAD REACTIVA
A LA ACTIVIDAD REFLEXIVA

La actividad caracteriza al ser cuyas operaciones pueden ser consideradas como su producto, y no como el producto de una causa exterior.

¿Quién o qué? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Cómo? Todas son preguntas inducidas por el concepto de actividad. La actividad se dice tanto de los fenómenos naturales como de los seres vivientes o de sus producciones. La actividad de un volcán. La actividad clorofílica de las plantas. La actividad de un órgano. La actividad de un obrero. La actividad de un grupo. La actividad de una máquina…

Algo es producido por la actividad. Pero las condiciones y los mecanismos de lo que se produce son muy diferentes según se trate de lo inerte, de la vida o del pensamiento.

A nivel psíquico, el de la materia inerte, la actividad tiene un carácter determinado, las transformaciones se realizan en el sentido de degradación de la energía, del nivelamiento, de la decadencia.

Es posible una previsión de la relación de causa a efecto. En el principio se encuentran el azar, lo aleatorio, lo accidental. En el horizonte, la dispersión, la separación, la multitud.

Paradójicamente se puede decir que se trata de actividad pasiva, que sigue las leyes de degradación energética (la entropía), al azar de los encuentros.

En el plano biológico, la actividad se caracteriza por la información. Se trata de una actividad informada en el sentido cibernético. Las transformaciones se realizan por reproducción y por mutación, según los dos principios de invariancia, y de teleonomía (Monod). La actividad es esencialmente conservadora y organizadora. Es una actividad reactiva, en el sentido en que hace frente al acontecimiento por una estabilización (homeóstasis), una reparación, pero también una organización.

En el plano psíquico hablaremos de actividad reflexiva, o de actividad creativa, hecha de la combinación original, nueva, inesperada, imprevista, de elementos pre-existentes y cuyo producto contribuye a la obra cultural. Las transformaciones se efectúan según los principios de diferenciación y de teleología. Con relación al plano precedente, donde el principio de teleonomía indicaba una actividad orientada, coherente y constructiva, que se realizaba por selecciones «necesarias», la actividad psíquica está unida a la conciencia de la finalidad, al descubrimiento de posibles y de elecciones.

Pero esta categorización en niveles de actividades, las presenta como abstractamente separadas, por el hecho de la existencia simultánea de todos los niveles, cada uno de ellos en su pureza no posee existencia.

Es lo que desarrolla H. Saget, en su tesis sobre las relaciones entre la biología y ontología: «El objeto puro no existe y solamente existen aproximaciones más o menos perfectas a ese término objetal donde el espíritu llega sólo cuando descendiendo en la escala ontológica, da un paso más allá del orden mineral y se plantea ante el *médium* absolutamente neutro, transparente e instrumental de la espaciabilidad»[115].

Toda manifestación física descrita como actividad tiene la propiedad de poder ser conocida, por lo tanto de ser fuente de información. También tiene la propiedad de ser un acontecimiento, un accidente, un elemento aleatorio que provoca la reacción de los sistemas organizados. Ligada a otras informaciones, puede ser fuente de creación. En su pasividad, la actividad física representa una virtualidad de manifestación a la vez reactiva y creativa.

Las mismas observaciones pueden hacerse a propósito de la actividad conservadora y reproductora de la biosfera. Además, la actividad reactiva, es también una actividad agresiva por su propensión a la multiplicación. Por medio de la elaboración de los organismos, produce en el seno de lo inorganizado las condiciones infraestructurales de una actividad de diferenciación y de creación. La actividad reactiva indica en punteado las posibilidades de la reflexión.

Por el contrario, la actividad reflexiva transforma la actividad física encauzándola a su favor. «El mineral sufre dócilmente las acciones informantes por parte del sujeto humano» (H. Saget).

También transforma la actividad biológica, interviniendo en los procesos de reproducción y de homeóstasis.

De esta forma, la actividad reflexiva transforma los hechos que resultan de la actividad física y de la actividad biológica, asociándolos y diferenciándolos, creando un vínculo entre ellos para hacer unidades. En último término, por las formas simbólicas, el lenguaje, las representaciones, la actividad cubre todo el objeto de un discurso, de un saber, también los mitos, dándole una significación.

La actividad que hemos definido «espiritual», correspondiente a la reflexión sobre la reflexión, produce conjuntos abstractos, dando ellos mismos un sentido a las representaciones, transformando los hechos en factores, y creando, pues, a partir de los símbolos, todos los productos de la actividad científica y artística.

Un paso más en el desarrollo de la reflexión, y la actividad se convierte en puramente formal, desligada de los mismos hechos, como la reflexión matemática o metafísica. Se trata, dice Bachelard, de un nivel de reflexión correspondiente a *cogito*[3] *116.*

El hombre dispone de los niveles de actividad más elaborados en la reflexión, lo cual no quiere decir que la actividad humana sea en cualquier circunstancia la más formal. Podemos incluso decir con cierta certeza, que raros son los momentos en que se ejerce la reflexión, y frecuentes aquellos en los que domina la reacción. El Hombre es un ser que tiene posibilidades de actividad reflexiva, pero que corrientemente actúa «sin reflexionar», de manera conservadora, reproductiva e informada, si no es por azar, y en el sentido de una más alta nivelación.

[115] Saget, H.: *Ontologie et biologie*, Nauwelaerts, Lovaina, 1976.
[116] Bachelard, G.: *La dialéctica de la duración*, ob. cit.

Actividad reflectante y actividad reflexiva

Hemos visto que la reflexión se manifiesta de manera discontinua para un mismo individuo y no está igualmente repartida entre todos. Sobreviene de manera generalmente brutal, como consecuencia de un acontecimiento imprevisto que rompe la permanencia de una actividad «informada». Necesita, para mantenerse, una tensión importante, un esfuerzo raramente sostenido durante mucho tiempo, de manera que su producto se fije de una forma que es tratada en información y que se inscriba en mensaje codificado para sostener la actividad más habitual.

Hay enriquecimiento del contenido, pero también degradación de su significación, puesto que de contenido «en creación» o en formación se convierte en contenido de información.

Ya hemos definido como objetos psiquizados todo lo que puebla el espacio psíquico de la reflexión, considerando que el mundo observado estaba irreversiblemente psiquizado. El mundo observado está «ya reflexionado». Una reflexión sobre el objeto ya reflexionado debe transformarlo, añadiendo una nueva capa de representación y de significación.

Sobre un objeto ya reflexionado, una actividad simplemente reactiva no aporta nada nuevo. Bachelard habla en este caso de actividad «reflectante». Así, es tratado de manera refleja un objeto ya reflexionado que, por lo tanto, se puede considerar ahora como objeto «informado».

Para caracterizar la actividad, según que se ejerza la reflexión o el reflejo sobre una actividad «ya reflexionada», tendremos en cuenta la terminología bachelardiana.

En la actividad reflectante, la información aferente y el producto eferente son conocidos, y no indican otra cosa que lo que ya ha sido pensado. El desarrollo de la actividad se realiza según el arco reflejo, cuyo funcionamiento depende del emparejamiento sensorio-motriz.

La actividad reflexiva (que Bachelard llama reflejada) transforma el mensaje inicial. Su funcionamiento es el del arco perceptivo-expresivo.

La actividad reflectante es una actividad de discriminación y de aplicación. El conocimiento de los signos, de sus relaciones, de las funciones que reúnen los hechos, sub-tiende esta actividad que es la que moviliza a la mayoría de los individuos durante el mayor tiempo. Es esencialmente la actividad técnica de producción. Producción que es una reproducción.

La enseñanza y el aprendizaje entendidos como transmisión del saber y de las técnicas, favorecen la actividad reflectante. Esta tiene igualmente un carácter discriminatorio y aplicado a los valores, ya sean morales o estéticos. Estos son los valores enseñados por la educación.

Un entrenamiento en la actividad reflectante es necesariamente conservador, reproductor. El conservadurismo de la educación recuerda la invariancia de la réplica cromosómica y su tendencia expansiva es de orden biológico.

El lugar donde se ejerce esta actividad es el espacio socializado al nivel donde las relaciones están caracterizadas por la dominancia productiva y la jerarquía, la palabrería impersonal y el juicio culpabilizante. Las relaciones interindividuales e

intergrupos son organizadas según sistemas de pre-post-regulación[117], donde se distinguen niveles de ejecución correspondientes a niveles de competencia técnica.

132

El principio de dominancia de la sociedad de producción y de consumo ha sido descrito y denunciado con fuerza por H. Laborit, que ve en el crecimiento que entraña la producción-consumo, el factor de mantenimiento de las jerarquías de valor y en particular de las jerarquías tecnocráticas[118].

Las relaciones interpersonales en el espacio socializado de la actividad reflectante son orden del «se», de la palabrería a propósito de la información de los *media* sobre el conocimiento, a propósito de la moda. Son productoras de juicios, según los valores transmitidos. El deber que sub-tiende a este nivel de actividad es un deber aprendido.

La actividad reflexiva es de creación, de innovación. Es generatriz de nuevos símbolos, reveladora de nuevas percepciones. Suscita nuevas estructuraciones a partir de los elementos ya conocidos, asociados en nuevas relaciones.

La actividad reflexiva es necesariamente transformadora, productora de la expresión única, singular. Es una puesta en cuestión, una crítica de la actividad reflectante. Es provocadora por lo que engendra, que constituye una fuente de desorden, de ruido para todo lo que ya está informado y organizado. Con frecuencia provocada por un acontecimiento imprevisto, su resultado, por su carácter en sí mismo imprevisible y desconocido, es fuente de emoción que va acompañada de una incitación a la reacción o a la innovación.

El universo de la actividad reflexiva corresponde al espacio de interreflexión y al tiempo psíquico (cf. segunda parte, caps., 1 y 2).

La relación de interreflexión es aquélla donde el saber, donde la materia informada, son percibidos en su significación de resultado de una actividad reflexiva, y no de producto consumible de la actividad reflectante. Un objeto ya informado por un saber, por una actividad ya reflexionada, una idea en sí misma, cobran en la relación de interreflexión la significación de una obra. Su carácter de «reflexionado» está valorado y lleva a la reflexión que le transformará. Entonces es soporte y agente de formación. El perder de vista lo reflejado hace de él un simple soporte de información.

Mientras que el aspecto socializado del tiempo biológico psiquizado, el de la actividad reflectante estaba caracterizado por el registro, la previsión, la programación, el aspecto socializado de tiempo psíquico es fuente de la experiencia socio-histórica y característico de una sociedad de significación y de expresión.

El entrenamiento en la actividad reflexiva es el encuentro con el conocimiento en cuanto obra, con la sociedad en cuanto campo cultural, con la duración en cuanto historia. Este encuentro suscita el interrogante y la expresión de formas nuevas, personalizadas. Provoca necesariamente reestructuraciones que van en el sentido del *máximum* de auto-organización. La auto-organización generalizada nos parece el horizonte teórico de una sociedad donde la actividad humana sería puramente reflexiva.

Reservaremos aquí los términos diálogo o comunicación auténtica para designar las relaciones de interreflexión. Nosotros damos al diálogo el sentido de una acción por

---

[117] Mehl, L.: *Phénoméne administratif et phénoméne éducatif,* en «Formation». Núm. 2, 1974.

[118] Laborit, H.: *Ob. cit.*

la cual diversos sujetos se dan cuenta, gracias a medios de expresión variados, de lo que piensan, experimentan, desean. El diálogo es a las relaciones en las actividades reflexivas lo que la inter-información y la palabrería son a las relaciones establecidas sobre el modo de la actividad reflectante.

En el fenómeno evolutivo, tal como lo observamos en el Hombre y tal como lo vivimos, por lo tanto en la formatividad, no vemos una relación teleonómica entre los dos tipos de la actividad que acabamos de describir. La actividad reflexiva no está orientada hacia la actividad reflectante, pero ésta es una consecuencia de la reflexión.

En el desarrollo humano no existe una sucesión entre esos dos modos de actividad; está por ver la sucesión entre la actividad refleja y la actividad reflexiva. La actividad reflectante es una consecuencia a nivel de las funciones reflejas de los resultados de esta última. En el plano social, las sociedades animales corresponden a un espacio de interreflejo, las sociedades humanas a un espacio de interreflejo psiquizado o espacio simbólico en el que se dibuja, en ciertos momentos y en ciertos lugares, un espacio de interreflexión.

¿Qué interés tiene esta distinción? ¿A qué realidades corresponde?

Decíamos antes que los diversos tipos de actividades no existían de manera separada. La actividad reflexiva a la cual correspondería, en su pureza, una sociedad de expresión y de auto-organización, no puede concebirse sin que se tome en consideración el carácter discontinuo de la reflexión. Lo que asegura la permanencia es el reflejo, el automatismo. La actividad reflexiva surge, como la intuición, en un campo de actividades ya informadas, dispuesta a acoger y a desmultiplicar los resultados de la creación. La actividad reflectante, cotidiana, banal, nunca está totalmente desprovista de reflexión, aportando una chispa de significación personal a todas las informaciones.

En los distintos grados según los individuos y según las edades, la formatividad se manifiesta por el proceso de diferenciación generador de nuevas formas simbólicas, y por la activación del potencial energético. Este proceso es el de la percepción adaptativa al remodelar el mundo en ciertos sitios, en ciertos momentos, y de expresión afirmativa, al crear el mundo en extensión y en intensificación, es como consecuencia un proceso de estabilización integrativa. Hay integración recíproca de la actividad de *formación* y de la actividad de *información.*

La actividad espiritual (metarreflexiva)

¿Cómo se expresa la formatividad cuando consideramos la posibilidad de una reflexión sobre la reflexión en sí? En la actividad de determinación según un proyecto. Se trata de la actividad intencional. La expresión de la voluntad, la decisión, traducen una producción psíquica de un nivel muy elaborado. Un proyecto que indica una elección personal en circunstancias particulares.

Reservaremos para ese nivel de actividad el término actividad espiritual, indicando que se trata de la actividad más «metarreflexionada». También ella es, sin duda, la más rara.

El espíritu, dice Valéry, es una potencia que presta a una circunstancia actual los recursos del pasado y las energías del devenir.

La actividad espiritual es la actividad consciente de sí misma. Expresa un querer consciente. Está puesta en marcha «por disparos», como la actividad reflexiva de primer orden; ¿cuáles son las consecuencias en período de inactividad? ¿Quiere esto decir que se apaga el espíritu? Sin duda no, pero su luz se debilita. Subsiste en la inscripción de los principios que dan sentido a todo acto, orientación a toda decisión.

Al perder su subjetividad, lo que podríamos llamar las reglas de conducta, también las reglas del pensamiento, se convierten en leyes cada vez más exteriores. Elaboradas, significadas en período de actividad espiritual, son aceptadas y parecen evidentes a un nivel más elemental de reflexión; llegan a ser experimentadas en la actividad puramente reactiva. 134

Profundizando en esto, la reflexión da a la actividad el poder de decidir sobre su curso. Suspende momentáneamente su desarrollo espontáneo según una normalidad, para convertirla en creadora de nuevas normas. Decíamos antes que la actividad se convierte en la posibilidad de descubrir lo Posible y la Elección. En su sentido «normal», fuera de su expresión «normativa», la actividad no está carente de relación con esta aprehensión del futuro en el proyecto, pero ya está inscrito, lo Posible ya, se ha dicho, sus límites ya están trazados; lo que no es posible, está igualmente dicho.

La cuestión de lo Posible se plantea para toda actividad. Se encuentra inscrita en toda clase de normas. Es sufrida, aceptada o decidida. Los niveles de actividades no se viven en su estado puro, sino que se encuentran integrados con las dominantes características del individuo y del momento, la experiencia de las normas está en sí entremezclada de normalidad y de normatividad integradas.

Según nuestro punto de vista teórico, la formatividad traduce la diferenciación, que, a un nivel de segundo orden, hace de la diferencia en sí una categoría y permite una estructuración de lo Posible por elecciones. Son realizadas diferencias entre todas las diferencias posibles por diferenciación.

Esta diferenciación de segundo orden define los valores y abre el campo de la finalidad.

La diferenciación corresponde a un primer grado de reflexión abriendo el campo del conocimiento, de la conciencia del objeto por la representación. A esta actividad reflexiva corresponde la actividad científica cuyo postulado fundamental es la objetividad.

La actividad reflexiva es esencialmente explicativa. Es preciso que se complejifique volviéndose hacia sí misma para que se desvele otro aspecto de nuestra realidad vivida, el de la finalidad. Y esta finalidad, la reconocemos objetivamente en toda la biosfera. Este es el problema epistemológico mayor de la ciencia, expresado en estos términos por J, Monod: «La objetividad nos obliga a reconocer el carácter teleonómico de los seres vivientes, a admitir que, en sus estructuras y realizaciones, ellos realizan y persiguen un proyecto… el problema actual de la biología es esta contradicción en sí misma»[119].

Solamente son puramente «objetivas» las formas elaboradas por la reflexión en las matemáticas. Es el objeto representado abstractamente como objeto, pero lo que es

---

[119] Monod, J.: *Ob. cit.*

del orden del proyecto, no está «representado» de la misma manera y no puede dar lugar a explicación.

Ciertos autores utilizan aquí el término de «comprensión» (H. Saget)[120].

Decir que la objetividad es un principio fundamental del conocimiento científico, no es «objetivo». Es tomar una posición axiológica. Es, como señala Monod, hacer una elección de valor, establecer la norma del conocimiento. Es la elección de verdad.

La objetividad científica es, pues, una elaboración del sujeto, su «sentido» de la verdad es la traducción del proyecto que se desprende de una reflexión que se refleja así misma. Crea el conocimiento como valor. Vemos en la formatividad el campo de tal elaboración. 135

El producto de ese nivel de actividad de reflexión segunda no se impone al hombre. Es él quien lo decide. No es la expresión de alguna forma exterior. Es la expresión del sujeto.

El punto de vista adoptado a propósito de la verdad como postulado de la actividad de conocimiento servirá a una comprensión del proceso formativo, desembocando en valores morales de carácter social, apuntando a la reflexión sobre ese objeto particular que es el de los demás.

La superposición de niveles de actividad es fuente de contradicciones.

Monod señala que las sociedades modernas deben su poder material a la ética fundadora del conocimiento y su debilidad moral a los sistemas de valores arruinados por el conocimiento, a los cuales intentan todavía referirse[121].

La formatividad es el campo donde se buscan y se realizan las superaciones necesarias de las contradicciones masivas a las cuales nos enfrentamos partiendo del hecho de la superposición de los diversos niveles de actividades. Los procesos de diferenciación y de integración conscientes de sí mismos caracterizan la formación como actividad. Responsabilidad para el Hombre de su propio proceso evolutivo.

¿Cuál es la intención de formación? Intención que apunta un proceso orientado hacia la intención.

136

[120] Saget, H.: *Ob. cit.*
[121] Monod, J.: *Ob. cit.*

3. LA ACTIVIDAD FORMATIVA

Cuando queremos definir la actividad formativa, no podemos referirnos a la actividad que ejercemos hoy día en el marco de lo que se ha convenido en llamar formación profesional continua o formación permanente. Sin excluir totalmente la posibilidad de que nuestras prácticas posibles de formación (y de una manera general, todas las prácticas posibles en el contexto social, político, económico de hoy día, en Francia) puedan tener un carácter formativo en el sentido de desarrollo de la formatividad, no basta ciertamente hacer su descripción, teniendo en cuenta las condiciones en las cuales se ejercen para descubrir la significación que queremos dar a la actividad formativa.

La actividad formativa es aquélla cuyo objeto es específicamente el desarrollo de la formatividad, es decir, ya lo hemos indicado, de la mirada y la acción sobre la evolución humana, individual y colectiva, por el ejercicio de las funciones de diferenciación y de activación.

Indicaremos las principales características de la actividad formativa como corolario de la reflexión teórica precedentemente bosquejada. Añadiremos, además, que esas características no tienen alcance práctico más que si se entreven en seguida las condiciones en las cuales una actividad así puede ejercerse. Eso nos conducirá en el capítulo siguiente, a constatar que esas condiciones son muy diferentes de aquéllas en las cuales se practica la formación llamada continua. Constataremos incluso que si algunas de las condiciones que nos parecen indispensables han podido existir en el nacimiento de las prácticas de formación de adultos, numerosos factores tienden más recientemente a hacerlas desaparecer.

Poniendo en cuestión la formación en las condiciones en que a menudo ha sido practicada, A. Lhotellier enumera una letanía de negaciones que nos parecen absolutamente pertinentes[122]. La actividad formativa no es una diversión que permite soportar mejor otras actividades a las que uno no se puede sustraer. –No es una facilitación de la vida social, una reducción de las tensiones interpersonales en los grupos y en las instituciones-. No es una iniciativa a conceptos y a prácticas de secta – No es una «conversión a la salud por la higiene mental», ni una reeducación emocional y afectiva.

Hay que diferenciar la actividad formativa de los aprendizajes, que permiten la adquisición de técnicas cada vez más sofisticadas. Hay que diferenciarla de la actualización de los conocimientos. Hay que diferenciarla de las actividades de adaptación a un marco de vida y de trabajo. Hay que diferenciarla de todos los entrenamientos con la expresión concebidos como una mejor utilización del lenguaje, o de lenguajes usuales en tal lugar o en tal circunstancia.

De esto se desprende que la actividad formativa no es una actividad de adquisición de una mejor cualificación profesional, por una maestría considerada como

[122] Lhotellier, A.: *Ob. cit.*

más resultante de un útil o de un oficio. No es una actividad de armonización de los objetivos y de los medios en una empresa, no es una actividad de reequilibrio económico. No es una actividad de diagnóstico, de aptitudes y de selección adaptativa.

A veces, pero generalmente no siempre, la actividad formativa tiene como soporte una o varias o todas esas actividades. Pero, es provisionalmente, porque si una actividad formativa se ejerce efectivamente, tiene como resultado, a más o menos largo plazo, una transformación de esas actividades en las cuales se inserta, y una transformación de las condiciones objetivas donde se desarrollan. De esta forma se comprende que el momento en que, en el campo de las actitudes humanas, se levanta el velo que ocultaba esa cara tan conocida que es la formatividad, todo se organiza para intentar reducir los efectos de la nueva mirada que se fija sobre las cosas y los del nuevo poder que manifiesta.

La actividad formativa transforma en diferencias las separaciones categoriales que aseguran la permanencia y la seguridad aparente del universo social y psíquico donde vivimos; ella «activa», en toda actividad, la reflexión hasta el nivel en que la intención, el proyecto, el sentido, toman forma y fuerza suficientes para renovar las significaciones admitidas. Así da acceso a lo Desconocido y a lo Posible, donde las Órdenes de toda naturaleza pueden ser cuestionadas y eventualmente cambiadas.

Concepciones y útiles de la formación, como de su evolución «no conciernen más que a los posibles o a los reales para los cuales han sido construidos; al mismo tiempo les encierran», escribe Ardoino en su introducción a un trabajo de M. Morin sobre lo Imaginario en la educación permanente[123].

Nuestra concepción de la actividad formativa concierne a la realidad de lo Desconocido y a la posibilidad de lo Posible.

Sin renunciar al ejercicio de las actividades que las instituciones y las modas designan con el vocablo de formación permanente, nos sentimos llevados a denunciar sus aspectos antiformativos, y a buscar lo más rápidamente posible para esas actividades, nuevas formas y nuevas condiciones, coherentes con la noción de formatividad, lo cual no quiere decir que aquí tratemos de hacer una crítica sistemática de los métodos de formación practicados hoy día. Por una parte, no los conocemos todos suficientemente, su diversificación es demasiado grande en su puesta en marcha y su evaluación todavía demasiado rara y parcial. Por otra parte, no es en oposición con lo que se practica, y lo que nosotros mismos practicamos, como queremos situar nuestro propósito, sino en mayor diferenciación, para la indicación de los «caminos» que se abren ante nuestras acciones, cuando la reflexión sobre lo que se ha emprendido, conduce a este terreno todavía tan poco explorado como es la formatividad.

Para situar las principales características de la actividad formativa, desarrollaremos las siguientes nociones:

- la actividad formativa está fundada en la experiencia relacional, vivida en un entorno histórico físico y social;
- está fundada sobre la diferenciación en el presente, del pasado y del porvenir;

[123] Morin, M.: *L'imadinaire dans l'education permanente,* Grauthier-Villars, París, 1976.

- está sometida a la discontinuidad temporal y espacial de las funciones de afirmación y a las funciones de adaptación;
- se manifiesta con una particular intensidad durante los fenómenos de ruptura;
- es una elaboración permanente de la información, desde la señal hasta la significación, con una integración de todas las etapas que jalonan el recorrido de una elaboración, cuyo proceso es la reflexión;
- se deduce de aquí que la actividad formativa es una actividad de evaluación.

La actividad formativa y la experiencia relacional

Una actividad que apunta al conocimiento y al desarrollo de la formatividad tiene necesariamente como soporte las relaciones: relaciones entre objetos, relaciones entre objetos y sujetos; relaciones entre los sujetos. Esta proposición se desprende de la noción de diferenciación.

Son las relaciones entre las cosas las que permiten el desarrollo de las funciones psíquicas más complejas, sobre todo el desarrollo de la memoria de las situaciones.

A esta relación entre las cosas se añade la relación entre la imagen de la realidad y lo vivido del sujeto, con la relación que éste mantiene con el entorno.

A estos dos tipos de relaciones se añade una tercera: la relación de los sujetos entre ellos a propósito de esas cosas, cuyas relaciones entre sí tienen un significado objetivo designado en el lenguaje y que son objeto de la actividad de la colectividad humana.

Estas tres formas de relaciones fundan la conciencia humana (A. Leontiev)[124], Toda actividad del hombre con respecto al hombre puede, o bien contribuir a su valorización y a su integración, permitiendo de esta forma el ejercicio al *máximum* de las funciones psíquicas de las que tiene posibilidad, o bien tender a hacerlas invisibles o a disociarlas; de esta forma ocurre manteniéndose así fuera del campo de la formación y bloqueada individual e institucionalmente en diversas formas de alienación.

La diferenciación en las relaciones entre los objetos

Todo lo que tiende a categorizar, a etiquetar, también a discriminar, sin «situar», por lo tanto sin entrever simultáneamente las relaciones de las categorías entre sí, caracteriza actividades cuyo resultado es una vida marcada principalmente por una sensorialidad y una reactividad elementales, dejando poco lugar a las posibilidades de reflexión. Esta consideración traduce un aspecto propagado de la vida social y especialmente de la educación.

Un aspecto de la actividad formativa es el acercamiento a la realidad objetiva por la búsqueda del *máximum* de diferencias en el seno de las categorías y entre ellas. Es el descubrimiento de las diferencias en toda realidad relacional, el que conduce a la reflexión a los diversos niveles de actividad. Contribuye a la renovación del

[124] Leontiev, A.: *Ob. cit.*

conocimiento y de la sensibilidad. A nivel del psiquismo intencional, encamina hacia la renovación del proyecto y de las elecciones.

Pero no se aprenden las diferencias, no se las descubre con modelos, o aplicando reglas de un modo de empleo; sería lo contrario de la diferenciación.

La diferenciación es una experiencia activa de las relaciones entre las cosas, una exploración de las situaciones al acecho de todas las relaciones posibles. También es una experiencia de ruptura en dos puntos de vista: ruptura en el seno de la cosa en sí para sacar los elementos en los que se buscará la relación; ruptura con las palabras que designan las cosas de manera separada, y conducen hacia una o hacia otra cuando falta la palabra para designar su relación.

La diferenciación transtorna la cosa y la palabra que la designa. Una actividad que pone en juego tal proceso suscita inevitablemente algunas dificultades tanto personales, como sociales.

Una actividad de formación es, pues, un entrenamiento en la diferenciación. Éste puede considerarse como trabajo de análisis destinado a descubrir, a reconocer en sus diferencias, las partes de una forma, lo cual no consiste en solamente en distinguirlas, sino en identificarlas en su función generatriz, constitutiva de la forma entrevista. Este entrenamiento puede igualmente entenderse como trabajo de síntesis que tiende, a partir de elementos inicialmente distintos, separados, hacia formas nuevas en cuya producción sus caracteres distintivos se convierten en diferencias.

No se trata de aprender o de reconocer formas, se trata de situarlas en su dinamismo, por el proceso de diferenciación de las cuales son producto.

La diferenciación conduce a reconocer el mundo como mundo psiquizado. La conciencia del objeto como forma invita a diferenciar sus elementos y a integrarlo en otras formas. La diferenciación como propiedad de la formatividad transforma los objetos naturales o fabricados en formas, resultados de diferencias integradas y es fuente de nuevas formas.

La actividad imaginativa no solamente es una asociación de imágenes o de ideas, es una asociación diferenciante generatriz entre las ideas dc un «potencial de diferencia», fuente de la imagen de la idea nueva.

La diferenciación en la relación entre la realidad y lo vivido del sujeto

No todas las actividades concurren a establecer una relación entre la realidad y lo vivido del sujeto que se la representa. El mundo de las impresiones interiores y el de las realidades están a menudo, o bien totalmente separados o bien fusionados. No es evidente que los esfuerzos sean muy frecuentes ni muy intensos para descubrir sus relaciones. Quizás incluso se pueden descubrir algunas actividades cuya finalidad es precisamente que sus relaciones sean descubiertas lo más raramente posible.

En la actividad instintiva, la relación entre el sujeto y el objeto no existe jamás en cuanto tal. Leontiev señala que la actividad de los animales siempre queda en los límites de sus relaciones biológicas con la naturaleza.

«Correlativamente, las posibilidades de reflejo psíquico para los animales de la realidad del entorno, son igualmente muy limitadas fundamentalmente. En la medida en que un animal entra en interacción con diversos objetos del medio que actúan sobre él y transfiere a ellos sus relaciones biológicas, esos objetos no son reflejados por él más que por las propiedades y aspectos unidos a la realización de estas relaciones… Cuando el hombre entra en relación con algo, él distingue por una parte el objeto, objetivo de su relación, por otra la relación misma»[125].

Ese poder del Hombre de «captar» la relación entre la realidad exterior y él mismo, es de hecho poco utilizada. ¿Quiere esto decir que el hombre se comporta habitualmente como animal? No. Es decir que con posibilidades funcionales de diferenciación entre exterioridad e interioridad, entre objeto y sujeto, él vive muchas veces por encima de tales posibilidades. Esto se manifiesta de dos maneras. Por una parte, cuando el entorno no tiene sentido más que por el hecho de la transferencia sobre él del deseo del sujeto, sin que sea percibida la ligazón entre la incitación exterior y el deseo. Por otra, parte, cuando el entorno está, a la inversa, totalmente separado de la experiencia vivida, cuando no se percibe su influencia recíproca.

Un aspecto importante de la formación nos parece, pues, la búsqueda y la puesta en marcha de todos los medios que permiten tener la experiencia de la relación entre el sujeto y el entorno, tanto para la distinción de los límites del deseo y los de lo real como para la comprensión de los incidentes recíprocos del sujeto y de su medio.

La diferenciación en las relaciones interpersonales

Las relaciones interpersonales, que son uno de los objetos de la psicología, están ahora consideradas como esenciales en el trabajo de formación. Hasta tal punto que a menudo hemos confundido los campos de acción y los roles de los psicosociólogos y los de los formadores.

Las relaciones interpersonales son estudiadas en las situaciones de entrevista, en los grupos, en las organizaciones. ¿Qué objetivo se tiene en las prácticas psicosociológicas? Es precisamente con esta cuestión cuando aparece una diferencia entre psicosociología y formación. No toda actividad centrada sobre las relaciones entre las personas es necesariamente formativa. También puede tener como intención y/o como resultado el mantenimiento y la creación de condiciones que ponen obstáculos a las manifestaciones de la formatividad. Así, la facilitación de la vida relacional por formas de análisis y de intervención utilizando esquemas y proposiciones explicativas tendentes a resolver las dificultades, tensiones y conflictos según un modelo únicamente adaptativo, constituye una anti-información.

Una de las principales dificultades que encontraremos hoy día en el uso de la psicosociología para actividades llamadas de formación, es que las condiciones de su práctica son tales que vivimos la ilusión de un cambio.

Ciertamente, por ejemplo, los participantes en una sesión de dinámica de grupo, en una formación en la entrevista o en la conducta de reunión, en una acción de análisis institucional, toman sin duda conciencia de un cierto número de fenómenos concernientes a las relaciones y a las interacciones. Pero si bien esas tomas de conciencia favorecen ciertamente un cuestionamiento sobre sí y sobre el entorno, al menos durante un tiempo, raramente están seguidas de cambios duraderos en las

---

[125] *Ibíd.*

prácticas cotidianas. El cuestionamiento sobre si conduce a un número importante de personas que han seguido trabajos de formación psicosociológica, bien sea a una demanda psicoterapéutica de carácter psicoanalítico, o bien a una demanda de formación «liberadora» del género de proposiciones reagrupadas bajo el vocablo de «potencial humano». En cuanto al cuestionamiento sobre y en la institución, la experiencia nos demuestra que frecuentemente lleva consigo un refuerzo de las estructuras jerárquicas según los modelos autoritarios. 141

Las relaciones interpersonales son un soporte para la actividad formativa, a condición de que estén asociadas a otros dos tipos de relaciones precedentemente indicados: 1as relaciones entre los elementos del medio, y las relaciones entre la representación que tenemos del medio, y la manera en que lo vivimos.

En este entorno y a propósito del mismo, la «cuestión relacional» se plantea entre las personas.

Las significaciones cuyos conjuntos nos dan el conocimiento de las cosas son «objetivamente» las mismas para todos, pero se viven diferentemente por unos y por otros, dándoles cada uno un «sentido» particular en su relación con los objetos.

Tú y yo, en presencia de un mismo objeto, hablamos de él con las mismas palabras que lo designan. Podemos eventualmente comunicarnos los conocimientos que se refieren a las significaciones correctas que el objeto nos presenta, en la situación donde nuestra actividad nos confronta con él. Pero el objeto se integra para cada uno de nosotros en una experiencia diferente. Toma para ti y para mí un sentido particular. La relación de cada uno de nosotros en su representación indica algo de ese «sentido» y de nuestra intención con relación al objeto en la actividad de donde resulta y que prolonga nuestro «encuentro» con él. Simultáneamente, la diferencia de sentido indica algo nuestra relación. A propósito de este objeto, nuestra relación puede convertirse en objeto de significación y de sentido. Y si juntos ejercemos una actividad que concierne a este «objeto», se desprende un «sentido» común cuya enunciación va a convertirse, al menos para nosotros, en la actividad en la cual estamos comprometidos, significación nueva. De esta forma, nuestra relación activa a propósito del objeto añade su significación.

Imaginemos que esta nueva significación sea confrontada con las significaciones creadas por la actividad de otros sujetos con relación al mismo objeto, a los elementos comunes, habrá que reconocer diferencias, ciertas significaciones que se imponen por la frecuencia de su «reconocimiento». Así, progresivamente, por pequeñas diferencias y a veces por mutaciones, se va a transformar el «conocimiento» a propósito de nuestro objeto.

Este sentido que damos a las cosas –y que expresa nuestra experiencia de las cosas, en la manera según la cual nos las apropiamos «a través del prisma de las significaciones, de los conocimientos, y de las representaciones elaboradas socialmente»-, no contribuye a la producción de significaciones, de conocimientos nuevos, de un nuevo lenguaje, más que si se ha confrontado con el sentido que los demás le dan, en una actividad en la que estamos en relación con él.

Un aspecto particular de relación con los demás en esta «construcción compartida» del saber, es la relación que mantengo con el autor a través de su obra.

La actividad formativa no puede separar la toma en consideración de las relaciones interpersonales y la de las realidades concretas donde esas relaciones son vividas en actividades que tienen relación con esas realidades.

La actividad de formación es una actividad de inter-formación. Hemos visto que por el proceso de diferenciación, la relación objeto-sujeto, que en un espacio orgánico es una relación de inter-sensitivo-motricidad, se convierte con la reflexión, en un espacio psiquizado, una relación de inter-percepción-expresión. Con una reflexión de segundo orden, en un espacio espiritual o de intencionalidad, la relación es de «inter-posibilidad».

La actividad formativa nos plantea el problema de la transformación del espacio humano. La reflexión sobre este objeto particular que son los demás abre el problema del reconocimiento, del tener, del poder.

Los demás están en sí caracterizados por la formatividad, también tienen una actitud para la diferenciación. Es esta aptitud la que justifica eventualmente que pueda ejercer una actividad que apunte a su desarrollo y a su expresión, suscitando, pues, su participación en un espacio de reconocimiento, de pertenencia y de poder.

Pero ¿qué ocurre con la relación con el otro «reconocido», «que posee un haber» y «que tiene un poder»? ¿Y quién me reconoce de la misma manera y con las mismas aptitudes?

La actividad de formación no puede ser más que inter-formativa. El reconocimiento del otro, de su tener, de su poder, es el fundamento de esta actividad de donde se desprende el reconocimiento de su poder formativo.

Formar no tiene sentido más que en un espacio de interformación.

Algunas prácticas de formación

La actividad formativa integra, pues, tres aspectos indispensables de la experiencia relacional (que funda la diferenciación entre los polos de la relación): las relaciones entre las cosas, base de las significaciones, por lo tanto de los conocimientos y de las técnicas; las relaciones entre esas cosas y las personas, soportes del sentido; las relaciones entre las personas a propósito de las cosas, soporte de la elaboración de nuevas significaciones, por lo tanto de nuevos contenidos de la conciencia social, cuya apropiación es fuente de nuevos «sentidos».

En las prácticas llamadas de formación, es conveniente interrogarse sobre las finalidades de distinguir si, por azar, uno u otro de esos aspectos no sería descuidado.

La formación centrada sobre el primer aspecto no desemboca más que en la repetición estereotipada.

La formación que solamente acentúa las relaciones entre las personas y las cosas conduce al aislamiento, sea individual, o grupal, en categorías de carácter iniciático, impidiendo toda comunicación fuera de los muros de un «sentido» particular.

La formación que, por último no está fundada más que sobre las relaciones entre las personas, desemboca en la imposibilidad de actuar, en la inactividad con relación a las condiciones concretas de la vida cotidiana. Un aspecto particular de una formación centrada sobre las relaciones entre las personas es la centración sobre sí mismo,

especialmente en las consideraciones del cuerpo como objeto de formación fuera de las cosas que le rodean.

Se considera hoy día que la formación debe ante todo permitir la expresión. De ahí todas las proposiciones de desarrollar la expresión oral y escrita por el manejo del lenguaje, pero también la expresión corporal; se habla también de expresión personal, de expresión total. No es evidente que la experiencia de tales formaciones permita el desarrollo de la formatividad en todos los casos.

Puede tratarse de una etapa, por los medios que da el desbloqueo de ciertas inhibiciones, por la adquisición de útiles de expresión. ¿Pero para expresar qué y a propósito de qué? Eso sería objeto de un segundo momento. Una duda se cierne sobre el valor de tal concepción. En efecto, esta adquisición de útiles, del lenguaje en particular, y esta suspensión de inhibiciones, son obtenidas en condiciones, según métodos, según un lenguaje, que corren el riesgo de recuperar las posibilidades nuevamente adquiridas encerrándolas en un discurso en modelos a distancia y a veces al abrigo de realidad socio-histórica. Esto puede ser la apertura a una expresión en, y a propósito de una realidad, «al margen». 143

Consideramos que la formación para la expresión personal, puede ser «formativa», debe poner en marcha métodos que la fundamenten sobre la realidad material y social a los que ella interesa.

La formación también está presentada como una actualización de los conocimientos. En este dominio, es a menudo la relación de las cosas entre sí la que funda los métodos y las prácticas formativas. Aquí, se trata de revisar y alimentar los conocimientos técnicos. Allí se trata de acrecentar el nivel cultural. ¿Pero dónde? ¿Para hacer qué? Quizás para coordinar las eficiencias, y también para darse el sentimiento de una igualdad de oportunidades en la adquisición cultural. Se trata de una actividad reproductiva y no formativa.

Adquirir una cultura, especializarse en un campo de conocimientos y de técnicas, aprender modos de empleo y reglas, referirse a un modelo que se cambia de vez en cuando... todo esto no tiene ninguna importancia, pero no ocurre lo mismo con lo formativo. La formación sería más bien construir una cultura, escoger un campo de investigación y de práctica para compartir con otros el descubrimiento de nuevos medios, elaborar nuevas reglas y fabricar nuevos modelos.

Esto supone que la actualización de los conocimientos no sea la invasión total de la experiencia presente por lo que ha sido adquirido y formado ayer, sino la transformación de esta aportación de ayer por el intercambio y por la confrontación de las maneras tal y como hoy las vivimos, en una tentativa de expresar una elección para lo que hagamos mañana.

La diferenciación en el presente, del pasado y del porvenir

> «En cada comienzo, alguna firmeza viene a caer en suerte al acto, y, en los resultados, aporta poco a poco la abundancia desconocida. No decimos que el acto es permanente: sin cesar se encuentra acrecentado por la precisión de sus orígenes y de sus efectos. Vivimos cada nueva vida como la obra que pasa: pero la vida lega a la vida todas sus

> huellas frescas. Siempre más enamorado de rigor, el acto examina de nuevo sus intenciones y sus consecuencias, y completa lo que nunca se acaba.»[126]

A menudo, las prácticas de formación recortan el tiempo, separan el pasado, el presente y el porvenir. En reacción sin duda contra todas las formaciones –que de hecho son enseñanzas, aprendizajes, por lo tanto adquisiciones de elementos culturales y técnicos ya «formados», inscritos en un discurso lingüístico e institucional-, los métodos que acentúan la experiencia «aquí y ahora», ciertamente nos hacen descubrir el instante tan frecuentemente olvidado en provecho de una duración conservadora, pero al mismo tiempo nos confinan en lo inmediato, e incluso nos conducen a alguna alusión fusional.

En cuanto a las formaciones que se querrían prospectivas, sus prácticas (creática, sinéctica, *brainstorming),* a menudo descansan sobre métodos analógicos o asociativos, cuya puesta en marcha parte de un acondicionamiento del que se espera, por desinhibición y por descondicionamiento, el levantamiento de obstáculos acumulados por el pasado como si olvidásemos que este acondicionamiento tiene una significación social, que condiciona quizás el resultado y ciertamente la utilización que se haría de él.

Una actividad que diferencia pasado, presente y porvenir, es una actividad que no reduce lo uno o lo otro. Es una actividad centrada sobre la «presencia» y no sobre la representación.

La presencia en acto no se reduce a la expresión de los sentimientos del momento. Es una presentación nueva de lo que ha sido significado. Tampoco es la expresión de una intención. La intención nace de una «historia». Todo proyecto se desprende de un proceso reflexivo que hunde sus raíces en la evolución biológica y social.

La presencia en acto, es a la vez la repetición y la creación. La actividad formativa no separa esos dos aspectos de la acción. Nos revela a la vez la experiencia socio-histórica del hombre, y nos lleva a su producción.

La experiencia socio-histórica, la «naturaleza humanizada» por toda la historia no se aprende, se descubre en sus aspectos biológicos y sociales, por medio de nuestra investigación activa y comprometida. ¿Qué compromiso? El que corresponde al proyecto de esta investigación de conocimiento objetivo.

> «El mundo real, inmediato del hombre, que más que nada determina su vida, es un mundo transformado y creado por la actividad humana. Sin embargo, no se le presenta inmediatamente al individuo, en cuanto mundo de objetos sociales, de objetos que encarnan aptitudes humanas formadas en el curso del desarrollo de la práctica socio-histórica; en cuanto tal se presenta a cada individuo como un problema que hay que resolver» (Leontiev)[127].

Problema a resolver. Es para nosotros la noción que hay que retener para designar, en la práctica, el acto de presencia característico de la actividad formativa.

No se trata de deducir que la formación es para nosotros un entrenamiento en la resolución de problemas, por el cual se consideraría, con la ayuda de problemas construidos para este fin, una serie de ejercicios que aseguraran un progreso, de capítulo en capítulo, en el manual de formación.

---

[126] Bachelarsd, G.: *L'intuition de l'instant,* Gauthier, París, 1966.
[127] Leontiev, A.: *Ob. cit.*

El problema que hay que resolver, es sin duda el que cada instante nos ofrece cuando nuestra intención es la de «presentificar» el mundo socio-histórico que comprende no solamente el entorno sino a nosotros mismos. Y la actividad formativa es la que desplegamos con relación a ese problema. Pero hay que señalar la necesidad de tener la intención, por lo tanto que las condiciones sean tales que la actividad psíquica se ejerza al nivel de reflexión que permite el proyecto.

La experiencia socio-histórica no se crea en la yuxtaposición de creaciones espontáneas en instantes sucesivos. Se crea con las diferencias en los modos en que nosotros nos apropiamos el pasado y le damos un sentido; en otros términos, con las diferencias entre los modos en que «planteamos» el problema de la realidad y entre las soluciones que bosquejamos.

Toda actividad de formación está realizada en prácticas situadas en un mundo real, inmediato. Es una forma de presencia que puede o no contribuir a condiciones favorables a la presencia de aquéllos respecto a los cuales se ejerce. Estas prácticas son para todos los que ellas implican, un «problema», cuyo enfoque y búsqueda de soluciones son una manera de apropiarse, construyéndola, la experiencia socio-histórica.

No hace frente a las condiciones concretas de las prácticas de formación, viene a ser como practicar algo que no tiene nada que ver con la formatividad, porque inevitablemente es establecer una separación entre lo que es conocido, lo que se vive en el instante, y el proyecto. Éste, entonces, no es más que una «idea de referencia».

La discontinuidad témporo-espacial de la diferenciación

Hemos visto que la diferenciación que caracteriza la formación, era un proceso discontinuo de afirmación y de adaptación. Esta noción tiene consecuencias importantes en la manera en que nosotros podemos entrever la actividad formativa.

En el proceso de apropiación de la experiencia socio-histórica en la relación entre la significación y el sentido, se suceden tiempos donde prevalecen las adquisiciones de significación y tiempos donde se afirman las huellas que aportan los encuentros de los «sentidos». Añadamos a esto las variaciones de las condiciones que favorecen o impiden tales procesos, y también el hecho de que la alternancia entre los dos tiempos, y la amplitud de cada uno, no se manifiestan simultáneamente para todo el mundo.

Podríamos estar tentados de ver en la diferencia la marca específica de la afirmación y de considerar la adaptación como el tiempo de reposo de la diferenciación. Y de ahí, el pensar que la actividad formativa tiene principalmente por objeto la afirmación de todas las particularidades que impulsan y renuevan las formas. Otros más preocupados del conservadurismo verían en la formación una actividad dirigida especialmente a la adaptación. De hecho, es demasiado a menudo como se desarrollan las prácticas llamadas de formación profesional.

Nos parece indispensable volver a cuestionar tales concepciones de la formación. Se trata de actividades de expresión o de actividades de reeducación. Sus prácticas pueden servir de base a una actividad de formación a condición, ya lo hemos

indicado antes, de que constituyan los datos del problema que plantean a la vez las condiciones objetivas de su ejercicio, y la intención que ellas manifiestan.

La actividad formativa es la que pone en marcha prácticas que favorecen el proceso discontinuo de afirmación y de adaptación. La constatación de la no-simultaneidad de la alternancia entre los dos momentos, para varios individuos, en un mismo campo, conduce a ver también en el objeto de la actividad formativa, la integración social de todas las alternancias individuales.

Hemos mencionado la relación establecida por J. Dublineau entre la alternancia adaptación-afirmación y la alternancia sensorio-motriz.

El campo socio-histórico ofrece también una discontinuidad de condiciones invitando, aquí o allí, de manera prevalente, a la expresión de las problemáticas adaptativas o afirmativas individuales.

En la práctica, esas discontinuidades se manifiestan bajo forma de conflictos que las estructuras sociales tienen por función canalizar, cuando no regular. De ahí una concepción de la formación como intervención en las instituciones, con la finalidad de buscar condiciones que permitan armonizar las necesidades y las posibilidades diversas. Estamos aquí entonces sobre el terreno, y no en sesiones, donde se puede, con más o menos facilidad evitar la cuestión de la realidad cotidiana. El lugar es, pues, a primera vista favorable a una «presencia» en las prácticas reales. ¿Es que la formación-intervención puesta en marcha de esta manera, tiene corrientemente los caracteres que damos a la actividad formativa? No es evidente. 146

La intervención a nivel de las estructuras, con conocimiento de las variedades evolutivas individuales, puede muy bien consistir en un refuerzo de la estructura sobre la base misma de este conocimiento, por una categorización de las posibilidades y de los problemas, por una selección que favorece a las adaptaciones, y por una recuperación de las afirmaciones a través de una formación que aporta los medios de una integración, especialmente del tipo promocional. ¿Qué ocurre con el proceso de diferenciación, si la adaptación está hasta tal punto favorecida que ya no es el punto de partida de un renacimiento de la afirmación, si ésta está hasta tal punto utilizada y mantenida que no crea ya diferencia, ruptura, por lo tanto no conecta, ya sobre una fase adaptativa? Es la reducción al conjunto y la categorización en especialidades.

La intervención-formación no es formativa más que si favorece el proceso de diferenciación lo que no puede hacer por la anulación de los conflictos que lleva consigo la manifestación de las diferencias.

¿Quiere esto decir que la actividad formativa ejercida en las instituciones, no puede tener como resultado el mantenimiento de los conflictos, si no su desarrollo? Es justamente lo que queremos decir. Pero no se trata del enquistamiento de los conflictos (lo que a veces se busca como absceso de fijación), se trata de su dinámica. Comprendamos por eso, el compromiso de los conflictos por los intereses en sí mismos, como problema que hay que resolver, cada solución encontrada, construida en una «búsqueda compartida», contribuyendo a nuevas formas individuales y colectivas, fuentes de reorganización provocadoras de nuevos conflictos.

La actividad formativa es la búsqueda de prácticas de auto-resolución de los conflictos engendrados por el desarrollo de la diferenciación.

Es a nivel de la práctica social e institucional donde aparece hoy día de manera más clara la oposición entre la separación reductora y segregativa, bloqueante, de la formatividad, y la diferenciación que, por el contrario, traduce la expresión de esta formatividad.

Utilizando, con Touraine, la noción de producción de la sociedad por sí misma, estamos llevados a pensar que existe una formatividad socio-histórica, manifestada en un conflicto «reducción-diferencia» correspondiente, en el plano teórico como indica H. Lefebvre[128], «a las luchas que tienen lugar en la práctica social y política entre los poderes homogeneizantes y las capacidades diferenciales». Y él añade que la crítica radical de las «disciplinas» reductoras apenas ha comenzado. Según este autor, los procedimientos de los que disponen los modelos reductores son: la reducción del conocer al conocimiento y a la información, la reducción de las relaciones sociales a la producción de las cosas, la reducción de la acción y de la reflexión a los esquemas operatorios y tácticos, la reducción de los actos y de las situaciones a la clasificación, la reducción de lo posible a lo probable, la reducción del juego a la previsión… y termina por la reducción de la diferencia a la indiferencia y a lo repetitivo.

Tales son los medios que pueden ser desarrollados en una política de formación que niega la formatividad y canaliza las manifestaciones formativas que, sin embargo, aparecen en actividades que tienden a detener el progreso, y a «usurparse» en beneficio provisional de algunas categorías. 147

Los fenómenos de ruptura

Hemos descrito en el proceso de formación, el fenómeno de activación energética según el cual toda nueva organización de un nivel reflexivo constituye una desorganización para los demás niveles, y puede ser, pues, para ellos igualmente el, punto de partida de una reorganización. Planteamos la hipótesis de que ésta no es posible más que bajo el efecto acumulativo de todos los «ruidos» entrañados por los cambios al nivel reflexivo subyacente. Es la noción de discontinuidad de la activación.

Esto tiene como resultado que toda novedad en los diferentes planos de relaciones, de analogías mencionadas antes, por la disfunción que puede acarrear, tiene una significación formativa. Prácticamente, lo que llamamos aquí «novedad» corresponde a todas las formas de ruptura en las relaciones entre las cosas, en las relaciones entre éstas y el sentido que les damos, en las relaciones entre las personas. Eso viene a decir que vivimos permanentemente en condiciones de expresión de la formatividad, existiendo los fenómenos de ruptura, sin cesar, a todos los niveles. Ahora bien, esto no se comprende sin una evidencia.

¿Toda ruptura es formativa?

Es preciso una ruptura suficientemente repetida o acumulada con otras rupturas, para que la reorganización provocada «active» nuevas diferenciaciones a un nivel reflexivo superior. No todo cambio en el entorno entraña nuevas costumbres ni nuevas representaciones; lo mismo pasa en todo cambio de lenguaje. No todo cambio en las

---

[128] Lefebvre, H.: *Manifiesto diferencialista*, Siglo XXI, Madrid, 1977.

significaciones, en los conocimientos, provoca inmediatamente un cambio del sentido que damos a las situaciones, a los acontecimientos, a los fenómenos.

Todo ocurre como si la organización de las costumbres, del pensamiento, de los valores, por lo tanto de las elecciones, fuese protegida por alguna membrana de resistencia contra el ruido de toda desorganización. Hemos señalado la aportación esencial de la teoría freudiana para la comprensión de esta puesta bajo el celemín, en la sombra de la conciencia de fenómenos considerados aquí como rupturas, que no pueden franquear el paso de la reflexión para llevar consigo según el nivel, nuevas representaciones o nuevas intenciones. Pero solamente existen esos mecanismos del psiquismo individual que se oponen a hacer inmediatamente formativa toda ruptura, existe la manera en que se organiza el espacio-tiempo humano, en otros términos, el conjunto de significaciones de la experiencia socio-histórica. La naturaleza manifiesta una permanencia de ciclos y de ritmos que organizan ante nuestros ojos las rupturas, mientras que hemos rehusado durante mucho tiempo ver también la permanencia de lo aleatorio.

La acción del hombre sobre su entorno crea objetos previstos para una cierta duración. También se inscriben en una cierta duración el lenguaje y las reglas de las relaciones sociales. De esta forma, llamamos «parada» a una disposición que reglamenta las modalidades de ciertas acciones.

Es en la trama de todas las significaciones, de los conocimientos de los lenguajes, de los derechos de todo tipo donde debe situarse lo imprevisto, lo aleatorio. Desordena un poco sus redes para «conformarse» hasta en el momento y en el punto en que la forma estalla mientras que aparece una nueva estructura.

La actividad formativa es la que da el «derecho de forma» a la ruptura. Se diferencia pues, de toda actividad que encierra la ruptura en una forma ya existente. Es, pues, una actividad cuyo objeto no es solamente psíquico, sino también histórico, por lo tanto socio-político.

Recordando los problemas que plantea, en el plano de la sensibilidad y de la afectividad, la experiencia vivida de la ruptura, deducimos que la actividad formativa es vivida con una cierta intensidad emocional. Es vivida con angustia cuando la ruptura toma su sentido fundamental de desorganización, su sentido de muerte, de ineludible fin de lo que ha sido una forma vital. También es vivida con esperanza, cuando surge su sentido igualmente fundamental de reorganización.

La experiencia de la formatividad es la que va de la angustia a la esperanza. La actividad formativa consiste, pues, en hacer salir todas las rupturas escondidas, bloqueadas de las cosas, en el lenguaje, en el derecho, en los valores. ¿Podemos llegar a considerar que es conveniente provocar rupturas? Es lo que a veces se piensa en relación con las prácticas de formación donde se crean situaciones insólitas, a diferencia de las situaciones corrientes, y donde se ejercen intervenciones que se desean provocadoras de nuevas percepciones, de nuevos sentidos (de tomas de conciencia, se dice a menudo).

Una ruptura no se provoca, se revela.

Lo que es posible hacer es una preparación de las condiciones de posibilidad de esta revelación. La toma de conciencia es toma de conciencia de algo. Si ese algo ya está formado en alguna parte, tiene ya una significación en un conocimiento, en un

pensamiento teórico, en un conjunto de valores, la toma de conciencia no constituye una ruptura, soporte del proceso formativo. Es una adquisición que permite una inserción, una adaptación en un sistema. Es una recuperación para ese sistema. Sin embargo, tal toma de conciencia puede ser, al nivel reflexivo donde se sitúa, un elemento de diferencia con relación a los contenidos estructurados que encuentra. Es ahí donde se sitúa la ruptura, que para revelarse formativa, no debe resolverse en el contenido de la reciente toma de conciencia, sino que debe «romperlo», como debe romper los demás contenidos con los cuales éste está en «ruptura», en beneficio de una reorganización que se exprese en una forma que no hay existido en ninguna parte.

La ruptura en los grupos de formación

Tomemos el ejemplo cle ciertas prácticas llamadas de grupo de formación. Una decena de personas son reunidas por una persona o por una institución (son voluntarias, se dice porque nadie les obliga a venir), para vivir juntas –en un lugar determinado, en un número determinado de sesiones de duración igualmente determinada-, una experiencia cuya finalidad es tomar conciencia de los fenómenos relacionales en un grupo. Para ello, no hay tema de discusión, no hay presidente de la sesión, ni secretario, sino un animador cuyo rol es el de facilitar la progresión del grupo hacia la finalidad propuesta.

Se ha dicho a menudo que los participantes están en una situación de ruptura con las condiciones habituales del trabajo o de discusión libre en grupo. De hecho, esta proposición no es enteramente exacta, porque están en una situación para ellos inhabitual de relación con un animador para quien la situación es habitual. Ahora bien, este aspecto de la situación (él) no es inhabitual. Muy a menudo ha ocurrido a todos los participantes estar en situación relacional, donde uno tiene un saber y un poder que no tiene el otro. Razón de más para trabajar esa diferencia. Sí, pero como no rompe mucho con lo que ocurre habitualmente, cada uno tiene ya su manera de solucionar el problema, de acomodarse y de adaptarse de una manera o de otra. Podrá ser muy importante tomar conciencia de la manera propia de cada uno de integrar en su sistema personal las dificultades provocadas por el encuentro con los demás, que tienen un saber y experiencia que uno no tiene. Esto ya es importante; tal toma de conciencia puede permitir a uno perfeccionar su sistema, describirlo, e incluso aceptarlo mejor en el caso en que tuviese una dificultad. Nada hay hasta aquí que concierna a la formatividad.

El momento en que esta actividad de grupo se convierte en formativa a propósito de este aspecto de las relaciones interpersonales, es cuando la toma de conciencia provoca en cualquier parte una ruptura desorganizadora de los modos habituales de estar en relación, y conduce a nuevas actitudes. Pero ¿qué forma de relaciones, que actitudes?

¿Las que conoce o las que puede vivir alguno del grupo, especialmente el animador? Sí es así, no se trata de reorganización, se trata de identificación.

Si se trata de actitudes completamente nuevas, para sí y para los demás, todavía no enteramente precisadas y formadas, sino en vías de elaboración, la experiencia de grupo podría permitir avanzar en esta elaboración, vivir alguna nueva forma de relación (forma efectivamente nueva para todo el mundo y no forma prevista en el proyecto del animador) e incluso de tomar conciencia de ella.

¿Pero qué va a ocurrir cuando la experiencia de grupo termine, al regresar al medio habitual? Es entonces cuando va a surgir otra ruptura mucho más inquietante, en las relaciones con los que constituyen el entorno cotidiano, especialmente en las relaciones familiares y en las relaciones de trabajo.

Una nueva actitud referente al saber y al poder del otro (esta noción puede extenderse a toda nueva actitud) va a hacer de la vida de todos los días una sucesión de rupturas relacionales que entraña o bien un regreso rápido a las formas de relaciones anteriores, o bien (y/o) una reorganización personal orientada hacia elecciones nuevas, o hacia una investigación de la acción sobre el entorno para crear las condiciones que permitan a los que se encuentran en él basar sobre esas rupturas el ejercicio de su propia formatividad. Según esta última hipótesis, la actividad formativa habrá sido la de revelar, de activar en cierto modo las rupturas potenciales que se desprenden necesariamente de la expresión de la formatividad de cada uno.

Pero no nos engañemos. Ciertamente no es frecuente que la actividad formativa despierte tan ampliamente la formatividad. Múltiples factores intervienen para bloquear el desarrollo de ese proceso. Indiquemos rápidamente algunos:

- la toma de conciencia de una actitud, y de la organización personal que la sostiene, a menudo no tiene como resultado más que reforzar esta actitud o no modificarla más que en la medida en que nada está reorganizado;
- quizás más grave, la adopción de actitudes que expresan una reorganización según un modelo. Fundamentalmente, no se trata de una desorganización hacia una reorganización. Se trata del paso de una identificación a otra;
- la experiencia de una angustia que no desemboca en una esperanza provoca un retorno prudente a las posiciones anteriores, a menos que no se sumerja en la depresión;
- la imposibilidad de asumir la angustia de las rupturas en la vida familiar y en la vida profesional conduce a separar dos tipos de actividades: las actividades de formación y las otras. De vez en cuando, un curso llamado de desarrollo personal para permitir soportar el resto del tiempo. ¿Qué relación existe entonces entre ese desarrollo personal y la expresión de la formatividad?

- o bien se constituyen campos relacionales donde se encuentran los «iniciados». Tienen su lenguaje, sus formas de relaciones, su teoría del mundo. Nada formativo puesto que está protegido de las rupturas y de las diferencias.

De hecho, todavía balbuceamos en la búsqueda de los métodos de formación en el sentido que nosotros damos a ese término. Ya es importante comprender, en el ejemplo de1 grupo llamado «de formación», que se trata de una experiencia que puede revelar la formatividad, pero que no es realmente formativa más que si está en un lugar y momento catalizando la expresión de la formatividad en el campo espacio-temporal de las prácticas cotidianas.

El trabajo de la información

Lo que nosotros llamamos el trabajo de la información, es nuestra acción voluntaria y colectiva para que todas las posibilidades reflexivas sean utilizadas con relación a diversas formaciones, bien que provengan del entorno material o que sean producidas y cambiadas en relaciones interpersonales.

- la circulación de la información;

- la diferenciación de los niveles de la información.

La circulación de la información

Los niveles de diferenciación aparecen en una sucesión que no es independiente. Un cierto grado de estructuración orgánica es necesario para que la reflexión aparezca con el pensamiento, y nazcan significaciones que puedan articularse en conocimientos; es indispensable un cierto grado de estructuración psíquica para que surjan el sentido y el proyecto.

De manera general, todas las formas simbólicas se muestran como enlaces en la diferenciación. Esto ocurre en el lenguaje así como en el conocimiento, pero también en mitos que subsisten por todas partes donde el *logos* no es tomado, en las zonas de lo irracional, se diría, en el terreno considerado como el de la indivisibilidad científica.

El mito, en cuanto hecho, pierde su valor histórico de representación explicativa irracional. Así desmitificado, al contacto de la historia, y elevado a la dignidad de símbolo, es una dimensión del pensamiento moderno, dice Ricoeur[129].

Es necesario un *máximum* de información y de soportes de información para desmitificar los mitos y profundizar en principios tales como la verdad, la ética del conocimiento pero también cualidades humanas tales como el altruismo, la generosidad, la ambición creadora de las que hay que reconocer su origen socio-histórico, al mismo tiempo que se afirma su valor transcendente (Monod)[130].

Considerando que la imaginación constituye un determinismo de un nivel de organización superior superior (Laborit), diremos que es precisa mucha imaginación para elaborar la «intención» pero también es necesaria mucha información.

Es esencial no perder de vista que la actividad de formación es simultáneamente entrenamiento en la reflexión y entrenamiento en la circulación de la información.

Una información previa es necesaria para el ejercicio de la reflexión. Es importante que esta información no sea paralizada y definitiva, que «corra» y pertenezca a los terrenos más variados posibles.

La información especializada, unida por otra parte a un lenguaje especializado, no solamente tiende a aislar en clases o categorías cerradas, sino que no constituye el terreno favorable para la reflexión, puesto que tiene en sí misma la coherencia suficiente, los encadenamientos previstos para que no haya, o lo menos posible,

---

[129] Ricoeur, P.: *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969.
[130] Monod, J.: *Ob. cit.*

manifestación crítica. La información especializada es particularmente propicia a la reproducción.

Aquí cobra para nosotros todo su sentido, la noción de información generalizada y circulante descrita por Laborit:

> «Cada elemento del conjunto social debe ser capaz de captar, de descodificar y de interpretar, lo cual supone una reja eficaz para hacerlo, englobando las demás rejas, sin lo cual no puede ser más que un sistema cerrado, por lo tanto antagonista. La información circulante debe también propagar todo lo que concierne a la información-estructura, en otros términos, la anatomía y la fisiología del cuerpo social, sin partir de las instancias superiores hacia la base, es decir no propagando más que una información muy preparada y no filtrando más que lo que es favorable a la aceptación para la base de la estructura jerárquica en su sitio»[131]

Es partiendo de tal información cómo la reflexión puede funcionar mejor y proceder a las diferenciaciones.

La diferenciación de los niveles de la información

La distinción entre varios niveles de la información indica muy a menudo una separación entre ellos, en nuestras diferentes prácticas y especialmente en las prácticas de formación.

Éstas están unas veces centradas sobre la información señal o cibernética, otras sobre el intercambio de conocimientos por el lenguaje, por otra parte sobre lo simbólico, algunas veces sobre la información en las relaciones interpersonales (información incondicional, descrita por Attali)[132].

La actividad formativa consiste en una búsqueda de diferenciación y de integración de todos los niveles. El trabajo de la información en un nivel no es la negación de las demás dimensiones. El trabajo de los símbolos o el trabajo del «sentido» en las relaciones entre las personas, no es más o menos formativo que la actividad de investigación en el terreno cibernético y operacional. Lo cual no excluye la aproximación a la formatividad, es el corte entre los planos de la información.

El alcance puede ser el *máximum* de expresión del «sentido». Éste no es posible más que partiendo de significaciones que la objetivan, que la «anclan» en la realidad material y social.

El riesgo importante de actividades de formación no difíciles de situar «diferencialmente» su objeto en los diversos niveles de la información es doble. Puede ser la reducción de toda actividad a lo que se deja tratar técnicamente de manera informacional, es decir programar a la manera de un ordenador. Pero puede ser también el riesgo de reducir a la impotencia por rechazo de las lógicas, de racionalidades que han permitido no solamente acrecentar el conocimiento del mundo, sino liberarse de ciertos pesos físicos y biológicos. Tal rechazo es también rechazo de la experiencia humana inscrita en las cosas. Repitámoslo: la actividad formativa tiende a establecer nuevas relaciones entre sentido y significación.

Las formulaciones de Leontiev nos parecen particularmente claras y pertinentes:

---

[131] Laborit, H.: *Ob. cit.*

[132] Attali, J.: *La parole et l'outil,* P. U. F., París, 1975.

«… por una parte la riqueza de la experiencia práctica humana, cristalizada y reflejada en este mundo es asimilada muy intensamente, por otra parte, esta riqueza se manifiesta de ahora en adelante para los hombres como a la luz de nuevos sentidos personales. Todo lo que es auténtico se presenta a la conciencia con un extremado vigor y se desarrolla rápidamente; todo lo que es ficticio pierde su sentido y desaparece. La estructura interna que nace de la conciencia, su nueva *formación* se caracteriza ante todo por esa nueva relación entre sentido y significación. No es de ninguna manera volver a su coincidencia inicial, a su fusión pura y simple. Esta nueva relación conserva la forma desarrollada de pasos complejos de el uno al otro. Existe como una rotación del plano de los sentidos, que suprime el fenómeno de desintegración de la conciencia. Ahora la conciencia humana presenta una estructura integrada»[133].

Se trata aquí de un aspecto esencial de la actividad formativa: el movimiento permanente de ir y volver de los sentidos personales a las significaciones objetivas. Esta rotación constituye el trabajo formativo de la información. Si ella no existe en nuestros métodos, la práctica de la información, cualquiera que sea su nivel, desemboca en la indiferencia, en la categorización por lo tanto en la reducción; corta las relaciones interpersonales de la realidad social, y las relega en las diversas formas de selección.

H. Lefevre hace observar que el «modernismo» contiene un proyecto reductor que él disimula en el funcionamiento de las sistematizaciones de las cuantificaciones, de las simulaciones, cubriéndolo también bajo nobles preocupaciones que pasan por «valores» tales como la comunicación[134].

El ejemplo suministrado por las prácticas de formación en las comunicaciones nos demuestra muy bien la discrepancia que se establece en la utilización de los «mensajes». Por una parte, los métodos de entrenamiento en la comunicación según los principios de las teorías de la información. Lo que corresponde al «sentido» está considerado como parasitario, por otra parte, métodos de formación en las relaciones interpersonales donde comunicar podría significar poner nuestros «sentidos» en común: pero sin relación con contenidos de información, con significaciones objetivas, se comprende que la experiencia pueda ser vivida bajo el signo de la ilusión fusional.

Si queremos desarrollar su poder operacional, ser «resultante» y coherente, es más bien a las prácticas de formación en la comunicación a las que hay que prestar interés. Si se espera encontrarse a sí mismo en la emoción de las relaciones con los demás, son más bien, las segundas prácticas las que hay que escoger. A menudo se pasa de las unas a las otras en espera quizás de los métodos que no separan sino que diferencian e integran las diversas maneras de concebir la información.

El trabajo de la evaluación

¿Cómo evaluar la formación? No nos puede sorprender quedarnos sin respuesta satisfactoria a esta pregunta, puesto que la formación dispone de prácticas tan variadas y corresponde a intenciones poco claras cuando no contradictorias.

¿Por qué evaluar? La evaluación busca determinar el valor. ¿Pero qué valor? ¿Valor cuantificable, valor funcional, valor intencional? ¿Valor definido, o valor en cuanto proceso de valorización?

---

133 Leontiev, A.: *Ob. cit.*
134 Lefevre, H.: *Ob. cit.*

Los procesos de adquisición o de evolución llegarán a ser al menos tan importantes con relación a la evaluación como sus efectos, estima Ardoino, que añade que se pasa «de una evaluación cuantitativa, todavía próxima al control, a una evaluación cualitativa para la cual la *causalidad comprehensiva totalidad significativa* es una relación entre significaciones»[135].

Para cada concepción de la formación, descubriremos medios de evaluación que justifiquen dicha concepción. Dime cómo evalúas, y te diré qué es la formación para ti. La evaluación está en el discurso de la actividad de formación.

La actividad formativa es necesariamente evaluativa en el sentido de la valorización y no como determinación de un valor de referencia a un modelo o a una reja.

El problema que se nos plantea es el de apreciar el valor formativo de la actividad. Ahora bien, en sí misma, tal actividad de apreciación es formativa. No podría resolverse en una dicotomía formación no-formación.

En la actividad formativa, la evaluación es un proceso permanente de relación entre la observación y la acción. Corresponde a lo que K. Lewin ha llamado investigación-acción. El trabajo de la evaluación precisa la relación entre el campo de la actividad y la actividad en sí misma, e indica su evolución. De esta forma podemos decir que la evaluación tiene una significación histórica. Dice tanto la historia individual como colectiva.

No refiriéndose más que a criterios normalizados, la evaluación de la actividad formativa contribuye a la normatividad. Formula nuevas referencias y las relaciones que mantienen entre sí. Se puede decir que prepara la acción al mismo tiempo que enumera sus resultados.

Ella objetiva las significaciones nuevas que resultan de la relación entre significación y sentido. Hace de la actividad formativa una actividad científica.

Evaluar el desarrollo de la formatividad viene a ser evaluar la evaluación, por lo tanto ejercer una actividad formativa. Es colocar la evaluación en un plano de segunda reflexión es activar la evaluación con las finalidades de objetivación, no ya de conocimientos ni siquiera de conceptos, sino de elecciones y de proyectos.

Prácticamente el trabajo de la evaluación está muy unido al de la observación. Hemos visto que la observación por una parte transforma su objeto y por otra parte objetiva al sujeto que la ejerce. La evaluación sitúa este doble movimiento indicando puntos de referencia. De hecho, como la formación, no satisface nunca porque siempre está atrasada o adelantada. Si bien capta significaciones, deja, sin embargo, escapar sus transformaciones. Si bien capta el proceso significativo, pierde de vista al objeto. Todo ocurre como si la evaluación obedeciese al principio de Heisenberg en física. 154

La práctica de la actividad reflexiva y expresiva

Para terminar aquí algunas notas sobre las principales características de la actividad formativa, diremos que está basada sobre la práctica de la reflexión y de la acción expresiva.

---

[135] Morin, E.: *Ob. cit.*

¿Es preciso distinguir la actividad formativa de los aspectos potencialmente formativos de toda actividad? La primera sería la que suscitaría las segundas. No solamente no es necesario, sino que de tal distinción se desprende casi inevitablemente una distinción y una separación sin salida entre formadores y formados.

Cuando una actividad inicia su dimensión formativa, es una incitación, un motor para la formatividad de todos los que están implicados y para la formatividad del campo social donde se ejerce.

¿Qué es lo que da esta dimensión formativa? Es la práctica de la reflexión sobre la práctica, fuente de diferenciación y de activación significativa. Es ella la que pone en el camino de la transformación de las condiciones de la acción en las cosas y, en las relaciones sociales, en las significaciones también en las elecciones.

Tal reflexión está por practicar, si no necesariamente sobre los lugares mismos y en los tiempos de nuestras actividades, al menos refiriéndose a ellos.

Reflexionar sobre una práctica, es buscar una relación entre el sentido personal y la significación objetiva con relación a un lugar, a un marco material, a un tiempo y a ritmos, al lenguaje, útiles, técnicas, roles, *status*, funciones, por lo tanto instituciones; es desvelar cómo evolucionan todas las significaciones en relación con lo que puede ser expresado y comprendido del sentido que cada uno les da. Es captar toda ocasión de apropiarse el *máximum* de significaciones cristalizadas en torno a la práctica, y expresar algo de la manera en que se viven. Es ponerlas en relación con lo que los demás expresan, en la búsqueda colectiva de nuevas significaciones, de donde podría resultar un cambio de la práctica, en el sentido de una mayor dependencia con relación a las condiciones materiales e institucionales, y una mayor disponibilidad en la expresión de la formatividad.

Algunos preconizan que esta reflexión debe hacerse en los lugares de las actividades cotidianas, en particular del trabajo, en el servicio o en la empresa; otros la desean en cursos exteriores. Tanto en una situación como en otra, la reflexión sobre la práctica no es una apertura a la formatividad más que si incluye la reflexión sobre la práctica de esta reflexión. ¿Lugar, tiempo, con quién? ¿En qué condiciones institucionales?

De esta forma quizás podrá introducir gradualmente, una modificación de las condiciones de la actividad formativa, desprendiendo las posibilidades de –y los obstáculos- la emergencia de un campo social que permita a toda actividad ejercer una función de formación.

Estas consideraciones sobre la práctica de la reflexión sobre la práctica están por completar desde un punto de vista análogo sobre la práctica de la expresión en la formación. Cualquiera que sea el modo de expresión, verbal o no verbal, encontramos los mismos problemas, ligados a los de la reflexión. ¿Qué relación existe entre lo que es expresado, el lugar, el momento, los métodos que han favorecido esta expresión, el soporte utilizado? ¿Relación de determinación o relación de creación?

Nuestra preocupación no es la expresión de un discurso ya comprendido, previsible, inducido por las condiciones existentes y los medios empleados, no es la expresión de las necesidades suscitadas por el entorno y sus modas, es la expresión de algo que tiene el sentido de la obra, y no el de un producto o de un efecto, no el de una repetición de cultura, de subcultura, de folklore.

Se trata en la actividad formativa, de la expresión de la formatividad, por consiguiente de lo que participa en la activación de los procesos reflexivos y en la creación de nuevas significaciones, que se desprenden de esto para sí misma y para la colectividad.

A la noción de expresión deben ser asociadas las de escucha y comprensión, en el fárrago de lo que ya ha sido dicho o manifestado de alguna manera, y que amuebla todo discurso, como las costumbres son el telón de fondo de toda actividad, comprender y captar a la vez el «sentido» personal y la contribución en la obra histórica en vías de elaboración.

Formar para la expresión es también formar para la escucha. No solamente es levantar las inhibiciones para decir y percibir, ni entrenar para el uso de un soporte, bien se trate del lenguaje o del cuerpo, o de una reja de descodificación para lo que hay que entender. Es contribuir a hacer nacer una actitud crítica con relación a lo que uno expresa, y de lo que se interpreta en la expresión de los demás, para descubrir lo que es auténtico (lo que es el «sentido») entre todos los productos de reproducción.

4. ALGUNAS CONDICIONES PARA LA ACTIVIDAD FORMATIVA

Nuestra intención no es, en esta obra, cuyo objeto es una teorización sobre el fenómeno «formación», desarrollar largamente un capítulo de aplicación práctica. Queremos sin embargo a modo de conclusión, hacer un retorno sobre el terreno en que actuamos. Es decir, indicar someramente algunas de las condiciones que hoy día nos parecen a la vez indispensables y posibles para el desarrollo de la actividad formativa. Así, volveremos a repetir algunas posiciones recordadas en la introducción y ya descritas hace dos años, en nuestras «reflexiones para contribuir a fundar una política y un estudio de la formación».

En el horizonte: un campo de interformación.

La formación interprofesional

Se trata de poner todo en marcha para vencer la separación entre vida, profesional, vida personal y las diversas dimensiones de la vida social.

Para esto hay que desarrollar la formación interprofesional. Esta proposición tiene dos aspectos:

-Lo interprofesional entendido en el sentido de lo multiprofesional. Formación centrada sobre el «hecho profesional» entre personas de profesiones diferentes, con el fin de poner en evidencia y de «reflejar» las diferencias entre las maneras de vivir y de dar un sentido al trabajo, en función de sus disposiciones personales y de las diversas condiciones en las cuales se ejercen las prácticas del trabajo. No se trata solamente de perfeccionar las aptitudes del hombre en su oficio, sino de buscar cómo la actividad llamada profesional puede desarrollar el conjunto de las posibilidades de una persona y de una colectividad.

Es la situación interprofesional la que permite el «trabajo de las diferencias». Estimulando la conciencia de las diferencias y la búsqueda de sus significaciones, reaviva el dinamismo personal adormecido por los compartimentos de las especializaciones y de las condiciones de trabajo ofrecidas por la organización socio-económica. Nos parece ser una condición favorable para el descubrimiento de soluciones nuevas, tanto técnicas como relacionales y colectivas.

-Lo interprofesional comprendido en el sentido de las actividades practicadas en los «intervalos» de la vida profesional.

Se trata del tiempo de formación entre personas cuyas motivaciones son sobre todo de orden profesional y otras cuyo interés se centra más particularmente sobre la vida familiar, el ocio, el compromiso social, político.

Las sesiones de formación deben reunir profesionales, militantes y responsables de asociación, elegidos a diferentes niveles, mujeres que han dejado de trabajar para dedicarse a la educación de los niños, estudiantes y jubilados…

Es importante que la separación trabajo-no trabajo sea vivida como una diferencia significativa y no como una ruptura.

La formación interinstitucional

Por institución podemos entender el organismo empresario o el organismo que reagrupa personas con fines particulares de orden material, social o espiritual. Pero también puede comprenderse como el conjunto de las condiciones de organización de las actividades y de las relaciones sociales en cl seno de un organismo.

A esos dos niveles conviene promover actividades formativas interinstitucionales.

-Se trata de actividades de formación organizadas fuera de los organismos. Lo serán, ciertamente, en instituciones de formación en el seno de las cuales encontraremos los problemas institucionales. Estas instituciones de formación deben ser lugares de reflexión y de intercambio sobre todos los problemas planteados por la experiencia y la formación. Deberían ser lugares de acogida, de estudio, de orientación, de consejo, de práctica para todo lo referente a la formación. El funcionamiento de esas instituciones de formación debería ser objeto de una reflexión permanente sobre las relaciones entre formación e institución.

-Pero también se trata de actividades de formación en el seno mismo de los organismos, en sesiones intercategoriales, interjerárquicas, donde serán inevitablemente abordados los problemas relacionales, de organización, administrativos... a condición de que las categorías reunidas no estén designadas de antemano por alguna instancia, es decir que las sesiones estén abiertas a toda persona voluntaria en el organismo.

Bien sea en los organismos o fuera, la formación institucional tiene el sentido de una «intervención»: no acción de un formador que viene al organismo con algún proyecto de análisis de lo que ocurre con vistas a facilitar su funcionamiento según una concepción prevista de antemano, sino actividad de formación que «viene entre» las categorías y las ramificaciones de lo que está «instituido» para la expresión y la confrontación de experiencias vividas en «lugares» funcionales y jerárquicos diferentes.

La intervención en formación, no es un trabajo de experto según algún método de análisis, es esencialmente el encuentro entre varios proyectos: proyecto de la institución donde se trabaja, proyecto de la institución de formación, proyecto de los participantes, comprendido el que ejerce una función particular de animación.

La formación continua y en alternancia

La formación no puede ser realmente continua más que si existe una relación permanente entre los lugares y el tiempo que uno dedica más especialmente a la actividad formativa, y la vida cotidiana del trabajo *y* de las relaciones no profesionales.

Se trata, pues, de encontrar los medios de «trabajar» las relaciones entre la experiencia de formación y la experiencia de cada uno en las condiciones corrientes de la vida.

Esto plantea problemas de método en los cursos y problemas institucionales relacionados con estos cursos.

En los cursos se privilegiarán los métodos que permitan captar y comprender la experiencia cotidiana, por lo tanto todos los métodos centrados en la práctica: entrenamiento para la expresión sobre la práctica, trabajo de observación, utilización y crítica inmediata de los métodos de análisis inevitablemente interpretativos. Se trata de un trabajo aquí y ahora, en un lugar y un momento que no se sumergen en el vacío, sino que están en relación significativa con unas condiciones de vida y con una historia.

Nos ocuparemos de que las adquisiciones de los cursos puedan ser expresadas en otra parte, sin riesgo de un desfase tal con el entorno que diera lugar al registro de ilusiones o la exclusión de aquellos para quienes la única práctica sería la del curso. La observación y el análisis de las prácticas es también la de las prácticas de la formación en sí misma, en sus aspectos institucionales.

A estas proposiciones se acoge la noción de alternancia entre las actividades de formación. Es la alternancia entre formación profesional y formación interprofesional.

Una política de formación que tiene en cuenta las nociones precedentes necesita un esfuerzo de programación para que esta formación no esté ni encerrada en las condiciones de oficio ni aislada con relación a ellas. De esta forma los proyectos de formación deberían tener en cuenta dos necesidades.

Por una parte, hacer alternar tiempos interprofesionales y tiempos centrados sobre los problemas de una profesión determinada. Por otra parte, prever una duración suficiente para que los efectos de la formación sean «formativos» sobre el terreno, es decir catalizadores de la actividad formativa de las diferentes acciones que se han desarrollado.

Ciertamente, en la práctica actual de los cursos, de las sesiones, de los planes de formación, ésta es discontinua; pero su horizonte debe ser la continuidad a través de esta discontinuidad: la revelación y la práctica continua de la actividad formativa sobre los mismos lugares de toda la existencia.

Es, pues, también la alternancia integrada entre tiempos institucionales y tiempos interinstitucionales. Tal alternancia refleja la alternancia biestructural entre la adaptación y la afirmación. Son indispensables tiempos institucionales para una información, y un esclarecimiento recíproco de las condiciones del saber, de técnicas, de organización elaboradas en función de un objetivo particular. Los tiempos interinstitucionales son también necesarios para una primera aproximación crítica a esas mismas condiciones, para la expresión de lo imaginario. La formación organizada en el seno de los organismos, según sus métodos de organización, bajo su responsabilidad, no pueden permitir de golpe la suficiente apertura y creatividad.

Esta alternancia puede parecer una separación propicia a las oposiciones. No es esa nuestra concepción, no es nuestro objetivo. La alternancia significa la diferenciación y la integración.

Es en las situaciones interinstitucionales donde pueden expresarse las fuerzas vivas de lo imaginario y de los movimientos sociales. Pero es en las instituciones de toda naturaleza donde las fuerzas formativas pueden integrarse de manera instituyente.

El descubrimiento o el reconocimiento del momento personal y social interinstitucional y de las relaciones sociales liberadas de las categorizaciones de toda clase, no pueden quedarse al margen de la realidad social instituida. Deben volver de nuevo la mirada al seno de esta realidad. 159

> «Lo que va a venir ahora es la construcción de un movimiento social. No existirá más que uniendo dos elementos: la lucha contra el control social ejercido en provecho del poder de los aparatos, y por otra parte el objetivo de un modelo cultural propio a la sociedad que se crea y que se puede llamar creatividad» (Touraine)[136].

La no separación de las diversas formas de actividad

La actividad formativa no debería separar, en las prácticas que pone en marcha los diversos niveles de la actividad humana, que ella tiende, por el contrario, a diferenciar y a integrar en una totalidad. Algunas diferenciaciones de actividades atraerán, especialmente nuestra atención, porque parecen especialmente indispensables y urgentes en las condiciones actuales del desarrollo de la formación.

-La diferenciación entre la actividad intelectual y la actividad material. Concederemos todo su valor al punto de vista marxista según el cual «sólo la división social del trabajo ha creado las condiciones que permiten que el hombre se represente, que los procesos de actividad interior sean otra cosa que los procesos de actividad exterior y que exista entre ellos una contradicción original y eterna»[137].

La actividad formativa buscará todos los medios que permitan salir de su aislamiento recíproco, el trabajo intelectual y teórico y el trabajo práctico y material. Es la relación entre teoría y práctica la que se busca para toda actividad, renunciando a la idea corrientemente admitida de que la actividad teórica está reservada a los que están suficientemente entrenados en el manejo de los conceptos. La reflexión sobre la práctica, cualquiera que sea esta práctica, debe permitir «situar» los «problemas que hay que resolver» y llevar a la búsqueda de soluciones sobre la base del *mínimum* de instrumentos conceptuales de los que cada uno dispone.

No se trata de adquirir una cultura para poder pensar, sino de pensar sobre la realidad vivida de las actividades, para apropiarse de una cultura y participar de su producción.

-La diferenciación entre las formas de trabajo, según la naturaleza de la información que él utiliza o que él produce. Nos parece útil referirnos a las distinciones descritas por J, Attali entre trabajo energético, trabajo cibernético, trabajo semántico, trabajo simbólico y trabajo relacional.

La actividad formativa será polivalente desde el punto de vista de la información; «la especialización individual por adquisición de competencias puede pagarse con la pérdida de capacidad de aprender y de conocer otras estructuras. Especializar, es a veces perder la capacidad de disponer de la información»[138].

---

[136] Touraine, A.: *Cartas a una estudiante,* Kairós, Buenos Aires, 1977.
[137] Leontiev, A.: *Ob. cit.*
[138] Attali, J.: *Ob. cit.*

Concretamente, eso significa que la formación tendrá por objetivo desarrollar a la vez la capacidad de ejercer funciones de organización (cibernética), de creación (semántica), de referencia y de securización (simbólica) y de relación.

A pesar de todas las divisiones funcionales del trabajo, la actividad formativa consistirá en la búsqueda, en toda práctica, de la naturaleza de la información que prevalece; en un descubrimiento de las redes por donde circulan las informaciones que escapan a nuestra práctica, pero que contribuyen a sus condiciones; en una búsqueda de las posibilidades de disponer de tales informaciones y de producirlas. 160

-Un aspecto particular pero esencial de la no-separación que hay que buscar en la actividad formativa, es la que concierne a las actividades de decisión y las actividades de ejecución. Con el desarrollo de las técnicas, una polivalencia de competencia que viene atenuar los efectos reductores de las especializaciones excesivas, la relación entre la preparación de las decisiones, las decisiones mismas, su ejecución, las verificaciones, y todo el proceso de *feedback*, puede encontrarse modificado en el sentido de una diferenciación.

Es conveniente que el trabajo de formación no consista en un entrenamiento para la delegación de responsabilidades en los canales jerárquicos tradicionales y en la práctica de la información retroactiva, sino en una búsqueda a la vez de las posibilidades y de los límites de la toma a cargo, a nivel de todas las relaciones de trabajo, de las funciones creadoras, decisorias y reguladoras. La formación tendrá por objetivo cultivar en toda actividad, la expresión de un poder organizador.

-Todavía habría que insistir sobre la necesidad de diferenciación entre la actividad formadora en sí misma y todas las formas de actividad. La especialización de profesiones de formadores es, según nosotros un sin-sentido. Puede ser la consecuencia de la fragmentación de las tareas, de las separaciones en todos los géneros muchas veces denunciados aquí. No puede más que llevar consigo su refuerzo, del que se desprende el *máximum* de reducciones, por lo tanto de alienación.

Ciertamente, la actividad formativa puede ser ejercida de manera permanente para algunos, en condiciones determinadas, pero siendo su objetivo desarrollar el campo de la formatividad, por lo tanto contribuir a crear las condiciones que dan a toda actividad una dimensión formativa, esta prevalencia deberá chocar con la producción de sus efectos. Este punto de vista es válido a nivel de las relaciones interpersonales, a nivel de grupos, al de organizaciones.

La relación formador-formado tiene como horizonte el compartir la exploración y la valorización de la formatividad, por consiguiente el paso de una diferencia instituida a una diferencia instituyente de la originalidad formativa de los compañeros. En el grupo, el sentido de la formación es la emergencia de relaciones de co-formación por las cuales el formador no se queda a distancia y no es implicado. En la colectividad, el servicio de formación o la institución de formación, son llamados a definir su «exterioridad» con relación a las instituciones con las cuales están en relación, por la manera en que ellas se integran en el campo de la interformación que tratan de promover, y no por la especialización de una nueva profesión.

-La actividad formativa, en sus prácticas, consiste en no separar la actividad corporal, la actividad reflexiva y la actividad imaginaria.

En el actual desarrollo estridente de la formación, asistimos a especializaciones de las prácticas y de las instituciones para la expresión llamada corporal, para el entrenamiento para el razonamiento, para la creatividad. Raros son los lugares y los momentos de búsqueda de una integración de estos diferentes planos de toda creatividad. Se puede ciertamente considerar que corresponde a cada uno hacer para sí mismo, en su entorno cotidiano, esta investigación indispensable de totalización de las posibilidades descubiertas de manera fragmentada. Es desconocer que esta totalización en la experiencia no es generadora de sentido más que en situaciones relacionales[139].

161

La no separación de las actividades relacionales de adaptación y de la actividad formativa

Por actividades relacionales de adaptación, entendemos aquéllas cuyo objetivo es el de utilizar las situaciones de relaciones interpersonales con finalidades de ajuste social o de tratamiento de dificultades individuales.

Se trata de las actividades de enseñanza, de acción social y de terapia.

El desarrollo de un campo de interformación hace indispensable una formación interprofesional e interinstitucional de todas las personas comprometidas por su oficio, y de la misma forma benévolamente (se prefiere decir voluntariamente), en tales actividades.

El objetivo de este encuentro no está en la búsqueda de una coordinación con miras a una mejor eficacia de la transmisión y de la utilización de un saber, con miras a la inserción social, con miras a la «higiene mental». Tal coordinación es necesaria, pero a condición de que vaya acompañada de una reflexión crítica sobre el sentido del trabajo efectuado en esas profesiones.

Ahora bien, esta reflexión crítica, es el objetivo de la actividad formativa que se ejerce en relación con esas prácticas enseñantes, reeducativas, sociales y terapéuticas de todo tipo.

La formatividad en el campo de esas profesiones, tiene un aspecto esencial: el valor significativo de la falta, del incidente crítico, de todo lo que nosotros consideramos habitualmente como insuficiente y como síntoma.

La carencia y el trastorno bajo todas sus formas, indican un problema que hay que resolver, no solamente desde el punto de vista de la adaptación, sino también desde el punto de vista de la afirmación, por lo tanto de la función «formación» en sus aspectos individuales y colectivos. Esta dimensión a menudo está descuidada. La falta y el trastorno no deben ser considerados como calamidades que tienen que desaparecer (es el sufrimiento que provocan, aquello cuya desaparición buscaremos), sino como valores significativos para un nuevo saber, para nuevas prácticas, para nuevas relaciones, para un cambio social.

Por consiguiente:

---

[139] Señalamos los trabajos en curso de A. Lothellier, en el marco de la Escuela de Formación del I.F.E.P.P., bajo la denominación de sesiones «triaxiales» (Cuerpo-Racional-Imaginario).

- no «separar» las profesiones enseñantes, sociales y terapéuticas, sino contribuir a su diferenciación y a la activación de su poder significativo por tiempos de formación interprofesional.
- no «separar» esas profesiones de otras profesiones y prever igualmente en su formación tiempos de encuentro con los sectores más variados de actividad. 162

Posibilidades de apropiación real del entorno

Sin posibilidades de «captar» en el lugar mismo donde se ejerce la actividad, la experiencia socio-histórica en sus aspectos más diversificados, se produce un bloqueo, y ningún bloqueo de energía puede llevar consigo creación, enriquecimiento de esta experiencia.

No podemos decirlo mejor que P. Roqueplo en su «conclusión estratégica» para un reparto verdadero y generalizado del saber:

> «Si verdaderamente queremos que la proximidad ya real de las ciencias, en el seno de nuestro entorno concreto, sea efectivamente asumida en una apropiación real de este entorno, no podemos apostar por la vulgarización científica, cualquiera que sea, por otra parte, su eficacia cultural. Es preciso utilizar itinerarios de apropiación del saber que corten el rodeo impuesto por los *mass-media*, es decir, el conjunto de las relaciones concretas de cada uno con su propio entorno, relaciones que deben ser elucidadas *in situ* por medio de un proceso de comunicación no espectacular, sino bilateral y práctico»[140]

163

[140] Roqueplo, P.: *Le partage du savoir*, Seuil, París, 1974.

EPÍLOGO

«Lo que es *útil* para acelerar la marcha de la evolución es otro tiro de *utilidad* distinta de la que se refiere a la fijación y a la resistencia del ser evolucionado.»

F. NIETZSCHE

Formatividad: el campo de la mirada y de la acción sobre la evolución.

Formación: la función humana de la evolución; su proceso: la diferenciación y la activación significativa.

- Por la no diferenciación
- Por la activación no significativa

> «Entre lo que declina en él, alrededor de él y lo que le exalta, pasa el soplo de una catástrofe.»

Esta declaración de Pierre Klossowski acerca de Nietzsche[141], sintetiza lo que constituye para nosotros la problemática del riesgo en la evolución, en el momento en que parece posible comprender su curso y actuar sobre él.

Lo que tiende a declinar en nosotros, alrededor nuestro, en este entorno de naturaleza mecanizada: la coherencia de la actividad, del discurso, de las significaciones; el sentido de la obra.

Lo que favorece este declive: el entrenamiento para desarrollar la producción de lo semejante, de lo idéntico, por la especialización en homogeneidades separadas. Es la invasión pululante por todo lo que está en la imposibilidad de transformarse para nutrir renacimientos (bien se trate de los productos, de las ideas, de los sistemas) en la evolución de los impulsos y de los ciclos. Tal y como sucede en la enfermedad cancerosa, donde las miradas celulares afirman anárquicamente su efímera inmortalidad hasta el aniquilamiento del universo biológico que ellas corrompen.

Lo que provoca nuestra exaltación: el sentimiento del potencial energético, los ambientes «fusionales», los principios de impulsos evolutivos y la reviviscencia de estos instantes, el Retorno a las fuentes... También el sentimiento de una connaturalidad con todo lo que expresa la fuerza primitiva de una regeneración y en consecuencia, la fascinación por la imagen de poder, el carisma de todo tipo.

Entre la decadencia en lo idéntico, y la exaltación, el riesgo de una catástrofe: la posibilidad de una ruptura no dominada de la Forma (individual-colectiva), que entraña, sin remedio, la pérdida del Sentido, como se extingue un espejismo.

Existe el riesgo de que en los límites de la Forma, la discontinuidad se convierta en brecha. Entonces la discontinuidad no es ya el tiempo ni el lugar, donde lo

[141] Klossowski, P.: *Nietzsche y el círculo vicioso*, Seix Barral, Barcelona, 1972.

imprevisto, lo fortuito conducen a la Forma a transformarse para mantener su coherencia; se convierte en la falla débil por donde se filtra lo exterior y se desvanece lo interior.

Este riesgo de la desaparición de la Forma singular, única, original en una homogeneidad unidimensional, o en una globalidad fusional, o en el caos inorganizado. Desaparición del sujeto. Desaparición de la Obra.

Una tentativa para impedir esta eventualidad, pero que de hecho la prepara: la supresión de las discontinuidades, el muro blindado continuo, el sistema cerrado... de aquí el bloqueo de la evolución.

Es tiempo de explorar el campo de la formatividad…

Nuestro punto de vista teórico está centrado en el límite entre la Interioridad y la Exterioridad, en el lugar y en el tiempo discontinuos donde se juega la disponibilidad para lo imprevisible, para lo fortuito, por lo tanto el dinamismo de las Formas, cuya «significación» es, por la misma disponibilidad, activamente mantenida.

La función «formación» hace de toda ruptura de continuidad, por el choque del azar (Desconocido-lmprevisto), el polo de emergencia de una coherencia nueva, haciendo a la Forma aún más diferente y dinamizada.

La inhibición o el bloqueo de la formación, deja la ruptura.

- taponarse provisionalmente, mientras que la Forma se fija en lo definido, o bien ensancharse como una brecha, mientras que la Forma se aniquila. Éstos son los riesgos de las prácticas de intervención en el proceso de formación;
- mientras que su objetivo es únicamente la reproducción de lo definido, imponiéndose a las diferencias (o produciendo la igualdad a partir de las diferencias de categorías, de clases);
- mientras que no tienen por objetivo más que activar los potenciales energéticos sin preocuparse del entorno (material, biológico, espiritual, cultural), provocando la regresión al fantasma y la impotencia, y la disponibilidad para la fascinación ante toda imagen de Poder.

Hoy día, para nosotros, la actividad formativa debe mantener un permanente esfuerzo:

- contra las tentaciones «del saber y de las técnicas»; incansablemente buscar la diferenciación;
- contra las tentaciones «energéticas»; buscar la expresión del sentido en el reparto de significaciones, la actividad significativa.